Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

CAPÍTULO III

LA SOCIEDAD SECRETA ABAKUA: LOS ÑAÑIGOS

Por el cuero del chivo todos los hombres pueden ser hermanos.

ANDRÉS PETIT

Abasí seri Ekue maya beki. (En el tambor habla Dios.)

FRASE RITUAL ABAKUÁ

hispanocubano.org

hispanocubano.org

La Sociedad Secreta Abakuá es una asociación o, más precisamente, una cofradía esotérica de carácter mágico-religioso, exclusiva para hombres, que procedente del Calabar (hoy una provincia de Nigeria) se estableció por primera vez en el puerto habanero de Regla en 1836 por negros de origen carabalí. En toda la América sólo se le encuentra en Cuba, en las provincias de La Habana y Matanzas. Su influencia sobre las artes y las letras del país ha sido, sin embargo, considerable. Sus miembros son conocidos popularmente con el nombre de *ñáñigos*.

Las raíces

Las sociedades que ocultan del resto de la comunidad en que funcionan sus finalidades, prácticas o creencias, son tan antiguas como la historia. En esa amplísima categoría pueden incluirse, en los tiempos que corren, a grupos tan disímiles y hasta contradictorios en sus fines y sus procedimientos como la Mafia y el Ku Klux Klan, las fraternidades de las universidades norteamericanas, las sectas masónicas y las agrupaciones políticas de carácter conspirativo. Todas exhiben, a más de su naturaleza críptica, un poderoso costado ritualista. Pero no todas están permeadas de elementos místicos. La secta de los *ñáñigos* cubanos presenta curiosas similitudes con los *misterios* de la antigüedad greco-romana, sin que esto quiera decir, desde luego, que existan entre ellas nexos históricos de ningún tipo.

Si comparamos, a la Sociedad Abakuá con el Mitraísmo, por ejemplo, o con el Orfismo, con los ritos de Eleusis o de Isís, o con la secta pitagórica, pronto se evidenciarón los parecidos. Todas tienen en común, además de su hermetismo, una larga serie de creencias y prácticas: la ceremonia de iniciación, con complicados ritos de purificación previa; el uso de agua o líquidos lustrales; los sacrificios animales (toda una compleja "teología de la sangre", como la llama

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

Angus);[1] las pruebas u ordalías a que se someten los catecúmenos; los tabúes sexuales y alimenticios; la presencia ineludible de un mito genésico o peculiar leyenda sobre los orígenes del rito; la utilización de la magia como elemento básico de la práctica religiosa; el uso de las máscaras y, sobre todo, de la danza sagrada, haciendo buena la vieja afirmación de Luciano: "No may 'misterio' sin danza"... y hasta los rugidos figurados de un animal totémico, que -como veremos- es central en el *ñañiguismo*. Evidentemente la Sociedad Secreta Abakuá no es, como parecen creer algunos, una monstruosa aberración africana trasladada a Cuba, sino una institución que, como los *misterios* helénicos y romanos, responde a muy hondas y sentidas necesidades colectivas.

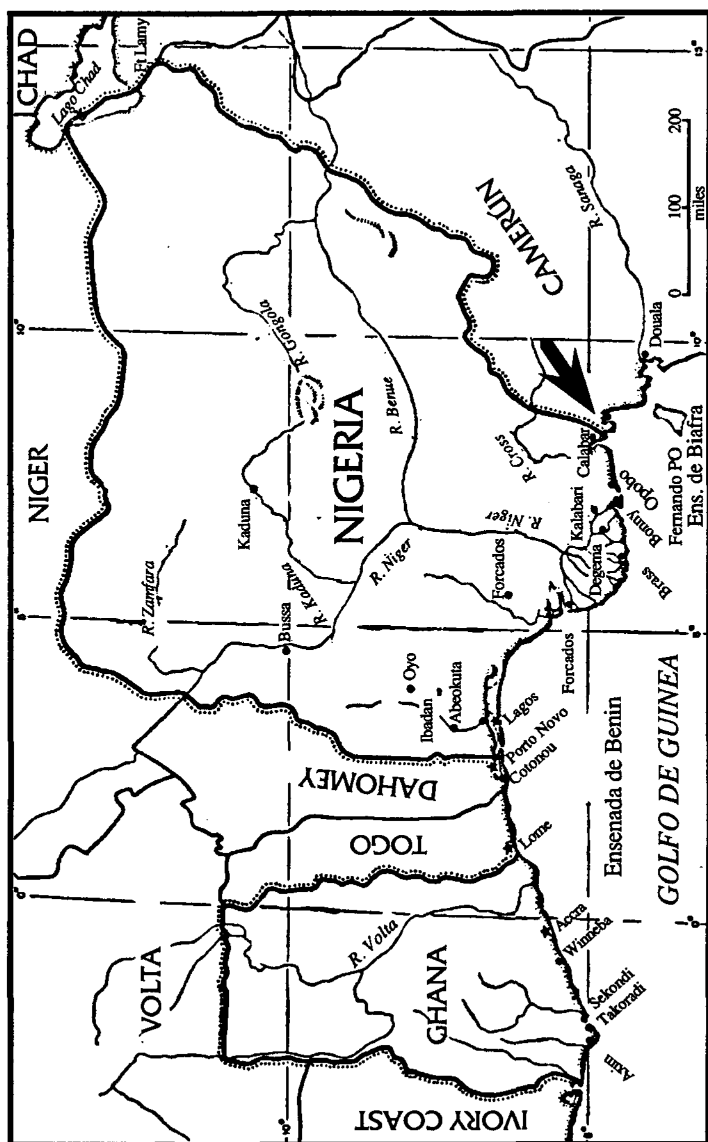
En La Habana y sus alrededores, desde muy temprano en el siglo XVIII, funcionaban varios cabildos negros carabalíes.[2] Es indudable que de su seno brotó en el siglo siguiente el ñañiguismo, aunque todavía se discute entre los adeptos y los etnólogos si la primera organización de esa secta fue autorizada por el cabildo Apapa Efor o por el Brícamo Apapa Efik.[3] Sea como fuere, de la primera célula reglana abakuá proceden, en cadena de sucesivas "autorizaciones" rituales, todos los demás grupos ñáñigos, que reciben el nombre de "potencias", "juegos", "naciones", "tierras" o "partidos". Las relaciones que los caracterizan a lo largo de las décadas han sido, por lo general, fraternales, pero sin que exista control o subordinación jerárquica alguna entre ellos. Muchas veces, por diversos motivos, se han enfrentado unos con otros en serios y sangrientos conflictos. En realidad, pues, más que *una* Sociedad Secreta Abakuá, en Cuba ha habido -y hay todavía- un número considerable de "potencias", "tierras" o "juegos" ñáñigos independientes, identificados sin embargo por un origen, un modelo organizativo y un sistema ritual, dogmático y mitológico comunes.

Para encontrar los antecedentes históricos de los ñáñigos cubanos hay que trasladarse al Golfo de Guinea, o más específicamente, al territorio situado sobre la ensenada de Biafra.[4] Allá, al este de los manglares que pueblan el delta del Niger, fluyen los llamados Ríos del Aceite hacia dos grandes estuarios: el Nuevo Calabar (con el río Sombreiro y otros) y el Viejo Calabar (con el Cross River o Río de la Cruz, el Calabar, el Kwa, etc.) Desde los comienzos de la trata, los

1. Angus (1975), p. 83.
2. Consúltese el volumen 1 de esta obra, p. 99.
3. Sobre la cuestión de las relaciones entre los Efor y los Efik en Africa y en Cuba volveremos a tratar más adelante en este capítulo.
4. Ver Mapa 1 en el primer volumen de esta obra y Mapa 1 en este.

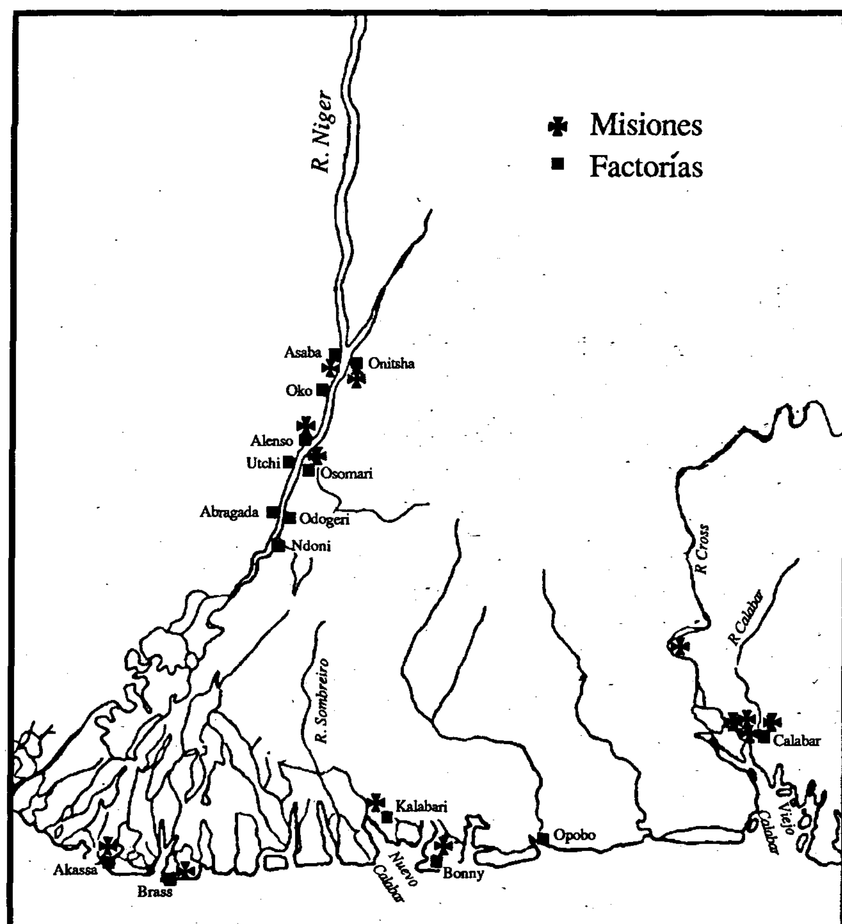
hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992



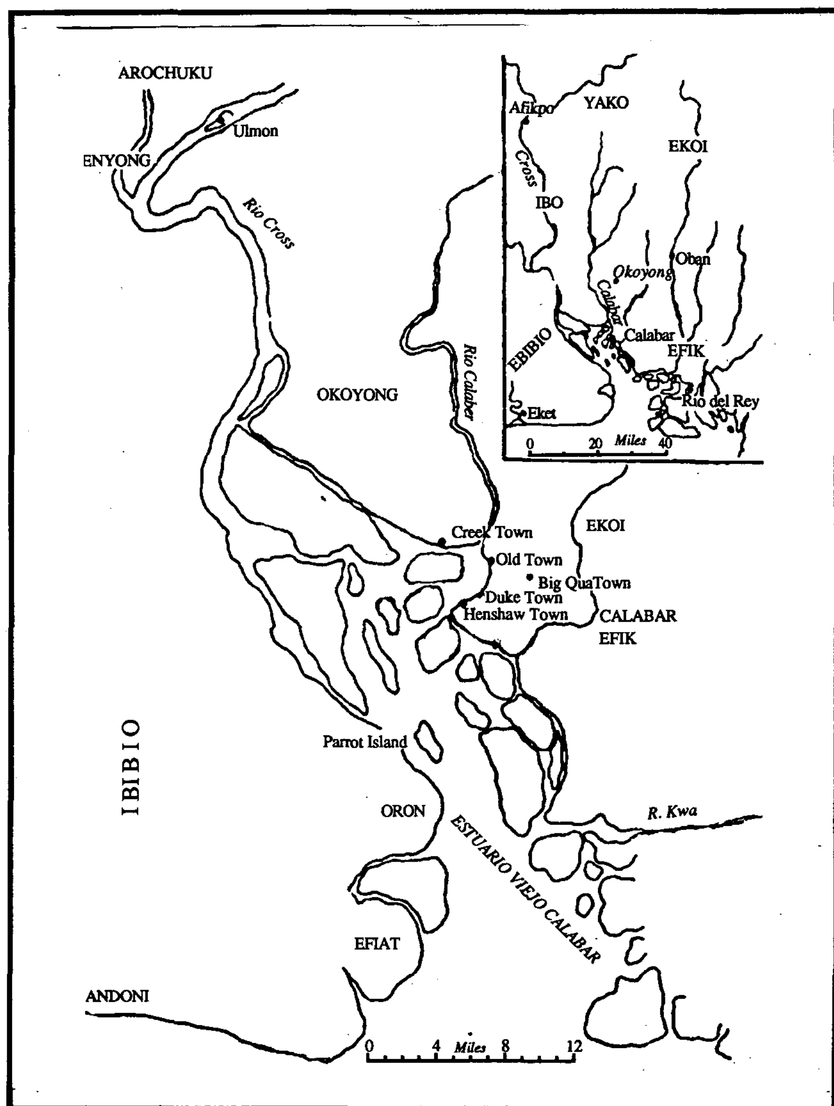
Mapa 1: Localización del Calabar, región de origen de los carabalíes

hispanocubano.org



Mapa 2: Delta del Niger y Región del Calabar

hispanocubano.org



Mapa 3: Area del río Cross y del río Calabar de donde proceden los Efik, que fundaron en Cuba la Sociedad Secreta Abakuá

hispanocubano.org

europeos establecieron en sus orillas, más o menos cerca de la costa, varias *factorías* o centros de almacenamiento y tráfico, tales como Brass, Bonny, Opobo, Kalabary, Calabar y otros.[5] El nombre de Calabar, aplicado a toda esta región, comienza a aparecer en los mapas holandeses del siglo XVII. Según explica Daryll Forde, al principio con él se hacía referencia al Nuevo Calabar, donde una rama del pueblo *ijaw* (en Cuba, *iyó*), conocida como Kalabary, se había establecido en varias villas ribereñas. "Por error el nombre acabó por aplicarse al área del estuario del Cross River (o Río de la Cruz), que posteriormente se llamó 'Viejo' Calabar, para distinguirlo del 'Nuevo'..."[6]

A los esclavos extraídos de esta región se les llamó al principio *calabares*, que pronto se convirtió en *carabalíes*. Como quedó dicho en el tomo I, este grupo es etnológicamente heterogéneo. Está integrado por dos conglomerados étnicos básicos: 1) el que Murdock llama *Racimo Bantoide*, que habla lenguas de la subfamilia Benue Congo; y 2) el *Racimo Central*, que habla lenguas de la subfamilia Kwa. Al primero pertenecen los *Ekoi* o *Ejagham* (con sus tribus Kwa, Efut, etc.); los *Ibibíos* (con sus tribus Anang, Eket, Efik, Orón, etc.); los *Yako* (con sus tribus Abayong, Uyanga, etc.); los *Mbembe* y los *Ododop*. Al segundo racimo pertenecen los *Ibo* (con sus tribus Ada o Edda, Ika, Onitsha, Isuama, Briche, Ndoko, etc.) y los *Ijaw* o *Iyó* (con sus tribus Brass, Kalabary, etc.) En muchos de esos pueblos funcionan todavía hoy sociedades secretas. Y todos ellos estuvieron representados en Cuba, donde se les conoció colectivamente con el rubro común de *carabalíes*.

Para hallar las raíces de los ñañigos debemos prestar especial atención a los Ibibíos y a los Ekoi. Por razones desconocidas, en la primera mitad del siglo XVII, una importante rama de los Ibibíos, el pueblo Efik, inició un movimiento migratorio. Algunos de ellos se establecieron a orillas del río Enyong y pronto se conocieron por ese nombre. Los otros siguieron río abajo y, venciendo a los Ekoi (Efuts y Kwas), fundaron a Ikot Itunko (Creek Town) y, más tarde, a Obutong (Old Town), a Atakpa (Duke Town) y a Abakpa (Big Qua Town).[7] Ese conjunto de villas casi colindantes era considerado por los europeos de la trata como una sola ciudad, a la que daban el nombre de Calabar. Los Efik se hicieron expertos pescadores y luego comerciantes. En la segunda mitad del siglo XVIII,

5. Cuando el comercio de esclavos decayó y por fin desapareció, la carne humana fue sustituida por el aceite de coco como producto básico de intercambio en esa área. De ahí la denominación que estos rios recibieron.
6. Forde (1968), p. 4.
7. Ver el mapa 2 de este volumen.

hispanocubano.org

establecidos estratégicamente en el estuario calabareño, dominaban ya el costado africano del comercio de esclavos en la región.

Las dos ramas Ekoi dominadas por los Efik, los Kwa y los Efut (estos últimos conocidos en Cuba como Efor o Efó), poseían sociedades secretas llamadas *Ngbe*, dedicadas a reverenciar al leopardo totémico ancestral. Como sucede tantas veces en la historia, los conquistadores tomaron mucho de la cultura de los conquistados. Entre otras cosas, copiaron la sociedad secreta Ngbe, a la que llamaron *Ekpe*, pues así se dice leopardo en efik, lengua que acabó por dominar en toda esa área. El culto al leopardo estaba muy extendido en Africa. Considerado como ser semi-divino, era tabú comer su carne. Y cuando los efik fueron introducidos en Cuba por los negreros, a ella llevaron el recuerdo del veloz y astuto rey de la selva y, por fin, acabaron por crear -como vimos- una sociedad, cuyo secreto fundamental consistía en extraer de un tambor llamado *ekue* (corrupción criolla de *ekpe*) el rugido simbólico del más sagrado de sus animales.

A los miembros de la cofradía les dicen *ñáñigos* porque, como se verá luego, en sus ceremonias participa en forma prominente un personaje encapuchado o enmascarado conocido como *íreme*, *ñaña*, o *ñáñigo*, al que el pueblo comúnmente denomina *diablito*. Estos *íremes* o *ñáñigos*, con sus vistosos disfraces, tomaban parte en los famosos carnavales del Día de Reyes, que hasta bien entrado el siglo XIX, recorrían las calles habaneras el 6 de enero de cada año. Esas figuras impresionantes y exóticas, por ser las únicas que el público en general conocía de la misteriosa y famosa entidad secreta a que pertenecían, se convirtieron en el símbolo más conocido de la misma. Y el pueblo acabó por referirse a ella como "la sociedad de los diablitos" o la "sociedad de los ñáñigos".

Por otra parte, el nombre de Abakuá le viene a la Sociedad ñáñiga cubana de la raíz ekoi o ejagham (por vía *kwa*) que su antecedente poseía en Africa. Según Forde, los efik llamaban *abakpá* (en criollo: abakuá) a los ekoi.[8] El grupo kwa que vivía bajo dominio efik en el área del Calabar, se concentraba principalmente en Big Qua Town o *Abakpá*. Como sucede que en efik *akwa* quiere decir *grande*, el nombre de la villa antes mencionada significaba para el grupo dominante Pueblo Grande y Pueblo de los Kwa, al mismo tiempo. Probablemente eso explica también por qué a los ekoi se les llama en Cuba *Apapas Grandes* (*Apapa* -el acento en la primera letra- es una corrupción de *Abakuá*). Si los efik copiaron el modelo de los ekoi para constituir su Sociedad sagrada, nada tiene de extraño que en la Isla ésta recibiera el nombre de Abakuá. En Cuba la tradición acentúa más la influencia efut o efor que la kwa en el inicio de la secta. Pero ésta última

8. Forde (1968), p. 66.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

queda claramente establecida en el nombre que en definitiva tomó la cofradía.

En Cuba se dice entre los ñáñigos que *efor* (es decir, *efut*) "es la madre de abakuá", reflejando en una frase los antecedentes africanos a que acabamos de referirnos. El hecho de que la primera potencia o tierra cubana se llamara *Efike Buton* o *Efí Acabatón*, indica que la iniciativa venía de los carabalíes efik. Esta corporación inicial nace bajo el amparo y protección del cabildo *Apapa Efí*, pero la tradición afirma que contaba también con la autorización del cabildo *Efor* o *Efó*, a quienes los efik pidieron permiso para dar el gran paso. Quedan resueltas así las contradicciones: en la Isla se reproduce, mediante el recuerdo ritual, la vieja secuencia de los orígenes africanos. La línea de descendencia es la misma en ambos lados del Atlántico: de los Efor (es decir, de los Ekoi) a los Efik (es decir, a los Ibibíos).

La Sociedad alcanza de inmediato enorme éxito proselitista. A los diez años de fundada había ya 40 juegos o potencias en La Habana. Al principio se admitían sólo los negros, proscribiéndose hasta a los mulatos. Pero andando el tiempo los requisitos de entrada fueron liberalizándose y hubo ñáñigos mulatos, blancos y hasta chinos (quienes en Matanzas tenían una tierra nombrada *Fi-Etete-Efí.*) Según Enrique Sosa, a quien se debe un inventario histórico provisional del ñañiguismo, entre 1882 y 1940 llegaron a funcionar en La Habana más de cien potencias, veinte en Matanzas y diez entre Regla y Guanabacoa. "Considerando sólo La Habana hubo sociedades secretas en los barrios de Jesús María, Barracones (Carlos III), Carraguao, Pueblo Nuevo, Colón, Belén, Los Sitios, Atarés, San Lázaro, Pocito, Monserrate, El Horcón, Tallapiedra, Chávez, Vives, Punta, San Felipe (La Pluma), del Cristo, del Angel, San Francisco y partes del Vedado, Cerro y Marianao. En la práctica Jesús María fue territorio ñáñigo, con numerosas sociedades fuertes, belicosas, como Ibondá, Kondondibó, Ekerewá Memi, Anandibá, Ibiabangá, Barondó, Oru Appapa... 'tierras' efik, efor y oru desafiantes, integradas por ñáñigos prestos al escándalo y la navaja."[9]

El procedimiento generalmente usado para fundar nuevas potencias ha sido explicado por José Trujillo Monagas en una "relación" sobre la historia y las prácticas de los abakuás remitida al Ministerio de Ultramar de Madrid: "Se reunen veinticinco hombres; forman la sociedad y nombran padrino, que es uno de los juegos ya constituidos en cualquier barrio de la población. Aceptado que sea el padrinazgo, le imponen una contribución a los ahijados cuyo monto asciende a doscientos pesos, que sirven para pagar el trabajo de *jurarlos* a fin de

9. Sosa (1982), pp. 146-147.

hispanocubano.org

que sean reconocidos en los demás juegos, siendo de cargo del padrino todo lo concerniente al ceremonial de juramento. Para ser reconocido por los demás es necesario también pagar una contribución a cada juego, la cual consiste en un gallo que se entrega al jefe de cada uno, para lo cual unos días antes del juramento, se pasan oficios a todos los jefes a fin de que la presentación de este documento sirva de credencial, para exigir el derecho mencionado."[10]

El ingreso de los blancos en la Sociedad Secreta Abakuá se debe a las gestiones y la influencia de Andrés Facundo Cristo de los Dolores Petit, terciario franciscano iniciado en todas las reglas afrocubanas y -como vimos en el capítulo anterior- fundador de otra, la Kimbisa o Institución del Santo Cristo del Buen Viaje. Petit era un alto jerarca de la potencia Bakokó Efor. Dotado de un altísimo espíritu conciliador, humanitario y universalista, trató de sincretizar en lo posible todas las corrientes religiosas del país, tanto las de los negros como las de los blancos. En 1857 consiguió que su "tierra" ñáñiga apadrinara la creación de la primera potencia integrada por blancos bajo el nombre de *Akanarán Efó Ecobio Mukarará*, o sea, "Madre Efó de Iniciados Blancos".

De esa semilla inicial brotaron en el siguiente cuarto de siglo (de 1857 a 1882) otras siete potencias o tierras blancas, apadrinadas casi todas por la primera (*Akanarán Efó*). En 1874 en la Calzada de San Lazaro se crea el juego *Ecobio Efó Número 1* y al año siguiente en Regla el *Abakuá Efó* . En 1880, *Ecobio Efó Número 1* autoriza la fundación de *Ecobio Efó Numero 2* en la calle Egido y la de *Enseniyén* en el Cerro. En 1882 surgen tres más: *Enyegueyé*, en Regla; *Ebión*, en Guanabacoa; y *Ecobio Efó Número 3* en la calle de Trocadero. Este cambio de la orientación racial del ñañiguismo produjo grandes divisiones en la Sociedad. Para muchos éste es el momento del Gran Cisma Abakuá. Según Enrique Sosa: "El aspecto delicuencial del ñañiguismo se remonta a esos años. Aumentó el número de sociedades con nuevas y masivas promociones de iniciados, incluyendo a muchos individuos con antecedentes penales que buscaron en ellas protección y ocultamiento. Se aceleró el proceso de sincretismo con el cristianismo. Se promovieron rencillas de todo género que, bajo la fachada de enfrentamientos raciales, ocultaban las profundas contradicciones de la colonia española en Cuba, con una población mayoritariamente ignorante, miserable y discriminada."[11]

10. La "relación" fue reproducida en el libro que Carlos Urrutia dedicó a la carrera policiaca de Trujillo. Urrutia (1882), pp. 363 y ss. El párrafo citado aparece en la página 365.
11. Sosa (1982), pp. 141-142.

hispanocubano.org

Los motivos de Petit para buscar la iniciación de los blancos han sido puestos por algunos en entredicho. Se afirmaba que para conseguir la juramentación, había pedido 30 onzas de oro, es decir, el dinero de Judas. Sus partidarios afirmaban que con esa suma el padre de la Regla Kimbisa había pagado la coartación de numerosos ecobios esclavos. Lydia Cabrera cita la justificación que uno de sus informantes ofrece de la conducta de Petit, donde se reflejan muy bien los complejos sentimientos raciales de la población "de color" en Cuba a fines de la Colonia: "Piense, sobre todo, -le decía a Cabrera su informante- que entonces había esclavos... ¿De qué modo un orupá, un esclavo (y aunque el negro fuese libre, era un hombre de condición inferior) podía llegar a ser munane, hermano de un blanco? Entonces un blanco sucio, por ser blanco, era superior a un erenó, a un negro. Por canalla o por ntufe (o estúpido) que fuese el blanco, siempre era blanco... Medite un poco: únicamente por la religión. Bebiendo la mokuba. Por Akanarán, como si dijésemos la Virgen. ¿No dice la Iglesia que todos somos hijos de Cristo y Dios nos ve a todos iguales, no ve el color? Dios es muy demócrata. Pues por esta religión nuestra, todavía se hermanaba más con los blancos. El abakuá blanco tendría que considerar a un abakuá negro como a un hermano, y como en aquel tiempo los blancos les daban mucho cuero a los negros, los que se hicieran ñáñigos no les pegarían a sus hermanos. Hasta contribuirían también a que los que no lo eran les pegasen menos. Esa idea se llamaba abolicionista (sic), y eso era lo que explicaba Andrés. ¡Qué grande era Petit!"[12]

Un complicado "mito de origen" explica la fundación en Africa de la Sociedad Secreta Abakuá, madre de todas las que funcionaron posteriormente en la isla de Cuba. De ese mito del Gran Acontecimiento -la revelación inicial del Misterio ñáñigo- existen muchas variedades, de procedencia *efor, efik y oru,* que difieren tanto en la secuencia cronológica de los hechos como en numerosos detalles de mayor o menor importancia. Nosotros vamos a tratar de resumir los temas fundamentales que todas las versiones tienen en común:

Un río, el viejo Oddán (Río Sagrado que se alimenta del mar), separaba a los Efor de los Efik. Abasí, el Ser Supremo, había escogido al pueblo Efor para recibir El Secreto. Pero mucho antes de la Revelación, ya los pescadores efik, estremecidos, oían mientras trabajaban el anuncio de la Voz. A veces, cuando recogían sus nasas, un extraño e inexplicable ronquido les llegaba desde el fondo de las aguas, acercandose, alejándose, subiendo, bajando: *amanambá, amanambé...* ¿Era, acaso, el Gran Sapo Verde, el sapo Magundú, que chilla igual que

12. Cabrera (1969), pp. 52-53.

hispanocubano.org

Ekue y con el cual los congos trabajan sus brujerías? ¿O un Ekokorikó o Ekoko, un Ente Raro, un Gran Espíritu? Por fin los clarividentes de la tribu sentenciaron: se trataba de un Pez, del Poder del Río, que pugnaba por manifestarse desde la confluencia vivificante con las aguas del océano. Quien lo poseyera monopolizaría toda la gloria y toda la riqueza del mundo.

Nasakó, brujo y adivino de los Efor, cuyos ojos penetraban muy lejos en lo oculto, velaba noche y día. Y logró más de una vez apresar los reflejos del miserioso Ser en su *chambuto*: su espejito mágico. Pero esas no eran sino anunciaciones de lo que vendría después. Porque el espíritu decidió revelarse no a un hombre sino a una mujer: a Sikán o Sikanekue, hija de Iyamba, rey Efor. Como todos los días, había ido ella en una ocasión a buscar agua a la orilla del río, allá donde crecía una gran palma, cuando al regresar con su güira sobre la cabeza, sintió que algo hervía en la vasija y de pronto una voz terrible pronunciaba la Palabra del otro mundo: *¡Ekue!* Aterrorizada, Sikán dejó caer la güira y de ella saltó un Pez: era *Tanze* o *Tanse*, encarnación de Dios, de Abasí. La joven quería huir pero Erukurubén, la serpiente, el majá, se le enredó entre las piernas, paralizándola hasta que vino a salvarla un espíritu benéfico, el íreme Eribangandó.

Enterado Iyamba de lo sucedido, volvió el pez a la vasija, entró en el río con ella en la cabeza y allá, a solas con las aguas y la palma, recibió las instrucciones de Tanse: las ordenanzas del rito ñáñigo. Luego, en una cueva situada cerca de la palma guardó el güiro sobre tres piedras, escondiéndolo de las miradas de todos. A Sikán le ordenó que jamás revelara a nadie lo que le había ocurrido. El, en cambio, al regresar a la aldea, comunicó el Secreto a los principales jefes *efor*, juramentándolos a que lo guardaban para siempre so pena de muerte. Con una ceremonia iniciatoria el rey *efor* dejó constituída la primera potencia o tierra. Y su pueblo vio cómo le crecían sin cesar el poder y la gloria.

Pero pronto ocurrieron dos grandes catástrofes. Primero, el principal enemigo de los *efor*, el pueblo *efik*, logró enterarse del Secreto. Y luego, Tanse, el Pez Sagrado, preso en su güira, se debilitó y acabó por morir. Sikán se había casado con Mokongo, hijo de Chabiaka, el rey de los Efik y se fue a vivir con su marido. Un día, indiscreta, le reveló a éste lo ocurrido en el río, junto a la palma. Desde luego, los Efik decidieron apoderarse de la maravillosa potencia mística que la hija de Iyamba había traído al mundo. Movilizaron sus fuerzas. Y presentaron un ultimatum a los efor. O les entregaban a Tanse o ellos lo conquistarían en el campo de batalla. El Secreto, entre tanto, seguía escondido en su cueva, con la entrada tapada por una gran piedra que guardaba Nasakó. Era, lamentablemente, un Secreto en rápido proceso de decadencia. Incapaz de defender a los Efor, éstos decidieron llegar a un convenio con los efik: a cambio de

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

hacerles la Gran Revelación, recibirían de sus vecinos amenazantes ropas, sal... y música.

Siete jefes efik se reunieron con siete jefes efor en el embarcadero de Usagaré bajo una palma. Iyamba, Isunekue, Isué, Nasakó, Enkríkamo, Empegó y Abasongo, por los Efor. Chabiaka, Mokongo, Mosongo, Efiméremo, Ekueñón, Moruá Yansa y Encademo, por los Efik. Todos -menos Nasakó- firmaron el pacto. (Por eso son 13 y no 14 los dignatarios mayores del ñañiguismo.) Luego, en un claro del monte, hubo una gran procesión, al frente de la cual iba, como bandera unificadora, la piel de leopardo en que se escribió el histórico acuerdo. Iyamba distribuyó los cargos o "plazas" entre los jefes de ambos bandos, trazó signos en sus cabezas, sus pechos, espaldas, manos y pies (o sea, los "rayó"). Los jefes se lavaron la cara y los pies en el río, mientras Iyamba, con la sagrada tinaja en la mano dijo siete veces: "*Dibó bakarán dibó*", algo así como: "Ekue, los jefes militares, ekue."

Los Efor tuvieron que franquearse con los efik. Les informaron de los múltiples esfuerzos que venían haciendo para retornarle su vigor místico al "fundamento". Iyamba había construído uno nuevo: un pequeño tambor de tres patas, hecho con madera de palma y tapado con la piel de Tanse, al que se le dio el nombre sagrado de Ekue. Como la Voz no venía, el brujo Nasakó estuvo experimentando, sin éxito, con pieles de los más diversos animales y hasta con la de un prisionero congo. Por fin, el brujo Nasakó llegó a la conclusión de que sólo la sangre de Sikán, la que vendió el secreto, podría revivificarlo. Capturada, la Sikanekue fue sentenciada por Embákara a "morir para renacer en el tambor". Y Ekueñón la decapita y luego la descuartiza. Mokongo toma sus intestinos para adornar su bastón. Los huesos son reducidos a polvo y se queman como incienso. Nasakó se queda con la cabeza, que guarda en la güira. Los ojos se ponen sobre el Ekue.

Pero el martirio de Sikán resulta inútil. Tanse no resucita. La transmisión de la Voz no tiene lugar. Era que aun no se había encontrado el parche adecuado para el tambor. Por fin Nasakó dio con él. Se trataba de la piel de *mbori*, del chivo. Con ese cuero en el ekue Nasakó oyó claramente la voz del Pez: la voz del Espíritu que había encarnado en el Fundamento. Con la sangre de un gallo que le pide a Iyamba, el mago baña el tambor sagrado. El alma poderosa de Sikán se manifiesta entónces. Ordena a los cuatro *obones* (o jefes máximos) llevar una ofrenda al río. Así se atraería al espíritu de Tanse. Una vez logrado el gran empeño, Mbori fue descuartizado y su sangre se ofreció también a ekue. Las patas del animal se dan a los cuatro *obones*: la delantera derecha a Iyamba, la delantera izquierda a Isué, la trasera derecha a Mokongo y la trasera izquierda a Mosongo, quienes, a su vez las ofrendaron a los cuatro vientos o los cuatro

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

puntos cardinales. El chivo del sacrificio se identifica, en su esencia mística, con la mujer sacrificada. Y el vigor del Fundamento queda definitivamente garantizado.

Debemos insistir en que lo que acaba de leerse no es más que un esquema o síntesis de un mito extraordinariamente complejo, que se diversifica en numerosas versiones muchas veces contradictorias. Sikán, por ejemplo, en algunas de ellas aparece como virgen y en otras como prostituta. Su padre puede ser, según el caso, Iyamba, Mokongo, Akaureña Appapa o Mokuire. En pleno desacuerdo con el relato más comunmente aceptado, hay otro en el cual es Mokuire y no Iyamba quien primero tiene conocimiento de la llegada de Ekue y quien, por tanto, fue el primer iniciado. En este último espécimen del mito, se contrapone la tragedia de Sikán con la de su padre. Nasakó, que como ya vimos esperaba la pronta llegada del Ekue, le había advertido a Mokuire: "Quien encuentre el secreto tendrá que ser sacrificado." Y Mokuire un día, al salir el sol, se entera de que el Pez está ya en manos de un mortal y toma el camino del río. Entonces ve venir a su propia hija, con la güira en la cabeza. Espantado, le grita: "¿Qué traes?" Ella se queja del ruido aterrador que brota de la vasija. "Oh, desventurada!", le dice Mokuire. "¿Por qué te has atrevido?" A Sikán se le cae al suelo el güiro. Un majá se enrosca en torno a éste. Y desde el suelo, la vasija vuelve a emitir un pavoroso bramido... Mokuire se da cuenta de que ha venido por fin al mundo *¡Yuyu!*, el Deseado, el Esperado. Vencida por la emoción, Sikán se queja lastimeramente. "Calla, calla para siempre. No le digas a nadie lo que acabas de oir", le dice el padre a la hija. Y, después de hacerla descansar un rato recostada sobre la palma, la conduce al santuario de Nasakó. Con lo que, en definitiva, la estaba condenado a muerte, pues a pesar de que se comprobó hasta la saciedad -y el relato insiste muchísimo en ello- que Sikán ciertamente había oído al Pez pero en ningún momento pudo verlo, Nasakó decidió de todos modos sacrificarla.

La historia de la agonía de Sikán, en una de estas versiones, parece página arrancada de una tragedia griega, o de un capítulo del Antiguo Testamento. Nasakó convence a Mokuire de que él mismo debía conducir a su hija hasta el sitio de la inmolación. El rey efor accede. "Ven conmigo -le dice a su hija aterrorizada- nada malo puede sucederte a mi lado." Y confiando en su padre, la joven lo acompaña al río. Allí Nasakó la purifica con aguas, yerbas y sahumerios. Y, después de lavada, le hace una cruz en la frente. Con mano temblorosa Mokuire le presenta una venda. "Tápate los ojos y te llevaremos a donde verás el Misterio." Y la joven es conducida a una ceiba. Allí la esperaba Ekueñón, el Verdugo, quien silenciosamente le coloca alrededor del cuello un lazo corredizo. "Hija, la Ley de Dios se cumple", dice Mokuire. Y Ekueñón aprieta el lazo. Cae la venda. Los ojos de Sikán saltan de sus órbitas. La lengua, tras los espasmos

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

de la asfixia, queda colgando entre los dientes. De la nariz y la boca brota la sangre. Y con ella -recogida en hilas de algodón- hace Nasakó una cruz en el cuero del Ekue, amarrando su espíritu al del Pez y del Chivo. Mokuire, Abraham carabalí abandonado en el último instante por su Dios, llora su desgracia, pero la justifica: "Fue para bien de la religión. Fue para bien suyo. El cuerpo muere, pero el alma queda. El espíritu de la Sikanekue fue a través del espacio al río, al Río Sagrado de donde procede el Pez, al Viejo Oddún, de donde nos vino la Voz..." Esta agonía se reprodujo en algunas de las pavorosas máscaras de los íremes o diablitos, con sus ojos desorbitados y su enorme lengua pendiente entre dos hileras de dientes puntiagudos.[13] Estampa sagrada y aterradora del momento supremo.

Con las distintas versiones de esta ramificada leyenda de origen, que recogen numerosas *libretas* litúrgicas ñáñigas, muy fácilmente pudiera llenarse todo un grueso volumen. Este mito desempeña un papel fundamental en la secta abakuá. Constituye la base de la organización jerárquica de la Sociedad. Y sus detalles, como vamos a ver en seguida, rigen en buena parte la liturgia ñáñiga. Como sucede tantas veces en el curso de los tiempos, el mito aquí refleja a la historia, o por lo menos, a la tradición histórica. En él los efik derrotan a los ekoi -tal como efectivamente ocurrió- y en el pacto de paz que puso fin al conflicto, para garantizar la sumisión del pueblo vencido, se despoja a éste del secreto clave de su religión, o sea, de la potencia viva de su magia. Es decir, se le desarma en el campo que para este tipo de sociedad es el más esencial: en el místico.

Resulta, por demás, interesante observar el rol que la mujer desempeña en la saga básica de una sociedad exclusivamente masculina como la Abakuá, cuya misoginia es tan radical que extiende su repulsa a los afeminados, a los homosexuales y hasta a los cobardes, por entender que la valentía es virtud exclusiva del macho. Curiosamente, la única mujer envuelta en el mito y en el ritual, Sikán, recibe un tratamiento muy ambiguo. Por un lado es vista como la primera pecadora, una Eva carabalí, que rompe con las órdenes divinas que le transmite su padre y provoca así toda una serie de calamidades. Pero, a la vez, la Sikanekue es considerada por todos los *abanekues* o iniciados como una madre *(Akanarán)*, porque en definitiva fue ella la escogida por Abasí para recibir el Gran Secreto y, además, porque debido a su sacrificio, se identificó con Ekue al extremo de hacerse inseparable de El.

13. La costumbre de mellarse los dientes hasta dejarlos puntiagudos era muy corriente entre los carabalíes y se reprodujo en Cuba, donde hasta hace poco tiempo había negros de esta etnia con ese tipo de dentadura. Fernando Ortiz ha dedicado al tema un interesante trabajo, que citamos en la bibliografía.

hispanocubano.org

¿Estaremos aquí ante una autojustificación mitológica del "machismo"? ¿Será una expresión inconsciente de los pruritos de conciencia que siempre ha provocado en el hombre la sumisión, tantas veces brutal, que le ha impuesto a su madre, a su hermana, a su esposa, a su hija, a seres femeninos queridos que él sabe (aunque no quiera reconocerlo) tan dignos de aprecio como cualquier varón? O, a pesar de las corrientes predominantes hoy día en la Antropología sobre el matriarcado, ¿podrá ser que la presencia de Sikán aluda a una posición social más prestigiosa de la mujer en tiempos inmediatamente anteriores al de la aparición del mito? Entre los negros esclavos de Cuba eran famosas las *Nasakolas*, las brujas del Calabar, tan sabias en "murumbería" (o capacidad mágica) como los hombres. Además, las mujeres carabalíes tenían fama de fuertes,independientes y bravas. "...Allá en su tierra, se andaban de igual a igual, guapeando con los hombres..."[14] (¿Otra referencia a una especial situación de la mujer en el área calabareña?) Por otra parte, en Cuba circulaba también una tradición según la cual "la verdadera dueña del Poder era una mujer que mataron los hombres para apoderarse de su Secreto. A este poder lo refortalecieron ofrendándole su sangre, y para que nunca volviera a manos de mujer, les prohibieron participar en sus 'juegos'."[15] Sea cual fuere la verdadera explicación, lo cierto es que no hay plante ñáñigo si el Ekueñón, el mismo verdugo que mató a Sikán, no sale previamente al "monte" a buscarla para traer su espíritu vivificador al parche -sin ella mudo- del Ekue sagrado. Sin la presencia de la mujer, la ceremonia exclusivamente masculina no puede tener lugar.

Las supervivencias totémicas de este mito de origen son, como hemos señalado, evidentes. Pero resulta muy interesante la tranferencia que en él se verifica del leopardo al pez. Es casi seguro que la migración de los efik a las orillas del Río Sagrado tenga mucho que ver con ese cambio. Era inevitable que un pueblo de pescadores y comerciantes fluviales concediera especial significación mágica a los animales acuáticos. Es por eso que surgió Tanse, el pez mítico, al que se le cantaba esta hermosa y significativa letanía:

Pez de río.
Pez de mar.
Tanse poderoso.
Tanse divino.

14. Véase lo que a este respecto le dijo un informante a Lydia Cabrera en *La Sociedad Secreta Abakuá* (1970), p. 74.
15. Cabrera (1975), p. 6.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

Tanse magnánimo.
Tanse hermoso.
Tanse grande.
Tanse sagrado.
¡Tanse es el leopardo!
Tanse es nuestro secreto,
es nuestra fuerza:
aquel por quien suspiraban
los adivinos Efor y Efik.
¡Oh, Ekue, Ekue!
¡Oh, oh, Ekue, Ekue!
Voz que es como el fuego
que calienta el corazón abakuá.

Como puede verse, el pez Tanse se identifica con *ekue* o *ekpe*, es decir, con el leopardo.[16] En Cuba, durante las ceremonias, el Iyamba hace sonar al tambor sagrado en el secreto del iriongo o famballín, la esquina encortinada y oculta del templo o fambá. Y esa voz, que reproduce exactamente la del Pez ancestral, mitológico y místico, es un rugido simbólico de fiera selvática, en el que sobrevive, atravesando el Atlántico, la vieja sustancia del tótem primitivo. La transculturación religiosa comenzada en el continente africano, continúa y se enriquece en la Perla de las Antillas.

Los dignatarios de la potencia

Localizados geográficamente en Africa entre los dos complejos culturales que más influyeron en Cuba (el yoruba y el congo) los carabalíes traen a la Isla un sistema religioso muy influido por sus dos vecinos. Su dios, Abasí, presenta las mismas características de Olodumare y de Sambi: es un dios ocioso y alejado,

16. Cf. Thompson (1983), p. 242; Cabrera (1970), p. 87. Thompson sugiere también que el traje a cuadros de muchos íremes o diablitos representa la piel rojiza con manchas negras del leopardo. En algunas ceremonias, los íremes se arrastran simbólicamente, para reproducir con movimientos de felino esa animalidad totémica "que es a la vez la gloria y el instrumento de atemorización moral de su secta". (Thompson, ibid., p. 262). Aunque entre los abakuás el animal sagrado es el Pez, el Leopardo originario no ha sido completamente olvidado.

hispanocubano.org

que no "come", que carece de culto particular y propio[1]. De los yorubas toman los carabalíes las deidades intermediarias, es decir, los orichas, que pronto sincretizan con sus dioses y más tarde, ya en Cuba, con los santos católicos, como puede apreciarse en el siguiente cuadro:

DEIDADES DEL PANTEON CARABALI

Oricha Abakuá	*Oricha Lucumí*	*Santo Católico*
Obandío	Obatalá	La Virgen
Obebé	id.	id.
Eromina	id.	id.
Yiniko	Babalú-Ayé	San Lázaro
Okún	Changó	Santa Bárbara
Onifé	Oyá	Virgen de Candelaria
Okandé	Yemayá	Virgen de Regla
Yarina Bondá	Ochún	Virgen de la Caridad
Sontemí	Ogún	San Pedro
Obiná	Elegua	Animas del Purgatorio
Efisa	Elegua	San Juan

Por otro lado, los carabalíes comparten con muchas culturas bantúes el concepto de la existencia de un dios malo y un dios bueno. Según un informante de Lydia Cabrera: "El Abasí que más protege tenía un hermano, Nyógoro, el Diablo. Nyógoro quiso combatir a su hermano, para tomar su puesto, haciendo saber a espaldas de Abasí, que todo cuanto Abasí hacía era malo. Como Abasí tenía tantas simpatías, Nyógoro lo envidiaba. Pero Abasí se dio cuenta de sus manejos y lo metió en Menfentingán, en el infierno."[2] No es fácil determinar

1. Abasi, el Ser Supremo, dijo un día: "Banabasi kanika ocamba emiren". O sea: "Soy viejo y le dejo el mundo a otro".
2. Cabrera (1970), p. 75. La fuente fundamental y, en algunos aspectos, casi exclusiva para el estudio del ñañiguismo cubano es la obra monumental de Lydia Cabrera sobre el tema, contenida en sus libros *El Monte*, *La Sociedad Secreta Abakuá*, *Anaforuana* y *La Lengua Sagrada de los Ñañigos*. En gran parte Cabrera se limita a ofrecer en esos tomos una versión casi taquigráfica, sin retoques ni interpretaciones de ningún género, de lo que le decían sus informantes. De ahí su enorme valor documental. De esas fuentes hemos extraído la mayor parte de los datos de este capítulo. Conste así, ya que para facilitarle la tarea al lector, sólo hemos dado crédito a la autora cuando la citamos específicamente.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

si predominan aquí los elementos sincretizados de la tradición bíblica o los de la mitología del área general de la cultura bantú. Quizás ambas se mezclen en proporciones diversas.

Como sucede en la religión conga, en la carabalí se pone mucho énfasis en la magia. Ya hemos examinado el importante papel que el brujo Nasakó desempeña en el mito de origen. Y pronto tendremos ocasión de ver cómo el ritual ñáñigo está saturado de elementos mágicos. No hay, por ejemplo, ceremonia alguna que no comience con un extenso "trabajo" de purificación o "limpieza" destinado a alejar las malas influencias sobrenaturales y a propiciar las buenas. La identificación mística de Sikán (la Madre), Tanse (el Pez) y Mbori (el Chivo) en el Fundamento se realiza gracias a manipulaciones de hechicería. Según la tradición oral, una vez sacrificada la Sikanekua, Nasakó le pide a su ayudante Ekueñón: "Tráeme un majá, mi brujería (es decir, su amuleto), mis yerbas, mi escoba, mi cachimba, una jutía, un venado, un chivo y aguardiente de palma." Trabajando con todo eso místicamente y mezclándolo con las sangres, logró unir los espíritus de la Mujer y de Tanse. Y los llevó al cuero del chivo donde Ekue sonó a la perfección. De ese modo se consolidó y pudo propagarse el culto al Gran Misterio. Esa integración de las almas logra, además, producir el *milagro sonoro*, tan importante en una cultura regida por la música. La magia de Nasakó fusiona las materias sacramentales, los jugos de las yerbas, las aguas del río sacrosanto, la sangre de los animales inmolados y la energía vital de los espíritus mayores en la Voz que estremece a los *abanekues* desde las profundidades insondables del Fundamento, del Tambor entre los tambores, del Ekue, cuyo chamuyo es rugido de leopardo, chillido de pez y mensaje de Dios.

Los ñáñigos han subrayado siempre el costado secular de su secta, su carácter de sociedad de socorros mutuos, por ejemplo. Pero no caben dudas de que la dimensión religiosa resulta en ella predominante. Sus ritos se esconden de los ojos de los extraños, no sólo porque la sociedad sea secreta. En las ceremonias se procura por encima de todo proteger el misterio para tratar de atrapar el aura de lo numinoso, de lo sagrado. En realidad la liturgia abakuá se celebra en dos mundos. Una parte es críptica, clandestina e íntima. Otra parte es abierta, procesional y pública. De ahí que el recinto sagrado de los ñáñigos conste de dos elementos: el *fambá* o *butame*, el cuarto de los misterios, el sancta sanctorum, donde se oficia en secreto y el *isaroko*, espacio exterior donde se desarrollan los actos abiertos a observadores o participantes profanos. Por lo general, el primero es el cuarto de una casa y el segundo, el patio de la misma, un descampado cercano o una plazoleta vecina.

Casi siempre el fambá tiene una sola puerta y carece de ventanas visibles. Para impedir que ojos indiscretos puedan ver el interior del lugar sagrado cuando

hispanocubano.org

se abra la puerta, se coloca inmediatamente detrás de ésta una larga cortina. Además, al fondo, en la esquina situada a mano izquierda entrando, otra cortina menor crea un segundo y más recóndito recinto sagrado, el *famballín* o *iriongo*, donde se guarda el tambor Ekue, que detrás de los velos, manipulado por el Iyamba, emite el bramido pavoroso de La Voz. Alineados cerca de la pared izquierda se encuentran los demás tambores sagrados. A la derecha, muchas veces tras una tercera cortina, hay una especie de vestidor donde se guardan los "sacos" o vestimentas de los íremes o "diablitos"[3]. En la pared del fondo, frente a la entrada, a veces cubierta por otra cortina, se sitúa el altar o *bakanubikó*, que en ocasiones es una simple mesa cubierta por la *bakankubia* (o conjunto de objetos sagrados), pero otras veces, en los ritos más sincretizados con el cristianismo, deviene ara elaboradísima donde se mezclan los crucifijos con los *itones* o báculos, los candelabros con los tambores y las flores con las *anaforuanas* o grafías sacras. En el suelo, frente al altar, yacen las ofrendas o "derechos": animales para el sacrificio, frutas, yerbas, piedras, aguas en diversos recipientes, una teja criolla que servirá de incensario y, destacándose entre todo esto, la *mokuba*, la bebida sacramental, compuesta de sangre del animal sacrificado, aguardiente, vino seco y zumo de otras ofrendas. (La cazuela que contiene este líquido místico se llama también *mokuba*.) La lista de los "derechos" es muy larga. Comprende, por lo menos: yeso amarillo y yeso blanco, cascarilla de huevo, carbón vegetal, incienso de varios tipos, leña, pólvora, pimienta, sal, jengibre, maní, ajonjolí, jutía y pescado ahumados, limo de río y de mar, albahaca, escoba amarga, cogollos de ceiba, caña de azúcar, plátanos verdes, ñames, güines, tres huevos de gallina, aguardiente de caña, vino seco, agua bendita, gallos, una cazuela grandes y tres chicas, dos tinas y la ya mencionada teja de barro. Todos estos objetos tienen papel asignado en la liturgia, de acuerdo con la naturaleza de la ceremonia.

El fambá, como residencia del misterio, constituye el territorio propio y reservado de los dignatarios de la potencia, de lo que entre los ñáñigos se conoce como el "personal del juego" y también como el "placerío", ya que cada cargo de su gobierno supremo es -en su lengua- una *plaza*. Los abakuás cubanos sienten gran orgullo por el alto sentido organizativo de su sociedad, cuya estructura viene dictada por los detalles del mito de origen. "Una potencia es un estado en

3. Estos "sacos" son también objetos sagrados. Los ñáñigos creen que así como el espíritu de Sikán encarna en el Ekue y los *fumbis* congos entran en la *nganga* buscando la *kiyumba*, el espíritu del Antepasado se posesiona del "saco" y éste, de ese modo, deviene "la imagen y semejanza" del desaparecido que regresa a este mundo. Cf. Cabrera (1970), p. 199.

hispanocubano.org

chiquito", suelen decir. Y ciertamente la vida de los *abanekues* está plenamente regida por la disciplina de la institución, donde cada miembro tiene señalada una o varias funciones específicas. Y donde los jefes se integran en una sólida jerarquía, integrada por los *obones* (las cuatro plazas mayores) y un número variable de plazas menores.

Los *obones* son el *Iyamba*, el *Mokongo*, el *Isué* y el *Isunekue*.[4] Generalmente se considera al *Iyamba* como jefe máximo o sumo pontífice del juego. Pero otras fuentes colocan en primer plano ya al *Mokongo* ya al *Isué*. Basta examinar las funciones de cada uno para concluir que, dada la naturaleza del rito, el *Iyamba* supera en importancia a los demás. Su oficio principal es extraer del tambor Ekue la Voz sagrada, Secreto básico de la sociedad. Para ello el *Iyamba*, con los ojos vendados (para no ser cegado por la centella del misterio) se moja las manos con agua o con sangre de los sacrificios y frota un güin o *yin* en el centro del tambor mágico, acto que recibe el nombre de *fragayar*. En realidad, con este tañido del Ekue, el *Iyamba* va mucho más allá de la simple extracción de un sonido. Lo que busca es juntar el alma de Sikán, recogida en el *yin*, con la materia, es decir, con el cuero del chivo, que deviene en ese instante la carne misma de la Sikanekua. Los ñáñigos dicen: "Eforí sisi eforí akondé Iyamba mandokié Abasí". O sea: "Iyamba es ministro de Ekue y donde está Iyamba con Ekue ahí esta Abasí, el Dios." No puede haber función de mayor importancia ritual.

Como se ve, este *obón* mantiene una relación muy peculiar y estrecha con el máximo instrumento de la sociedad. Es su perpetuo custodio. Tiene la misión de "darle de comer", es decir, de "alimentarlo" con la sangre de los sacrificios. Es él quien lo desarma para guardarlo una vez terminada la fiesta religiosa. Y es él quien vuelve a armarlo cuando va a comenzar otra. Como agente de los grandes poderes concentrados en el Ekue, el Iyamba es quien preside las ceremonias de iniciación, o como dicen los *ecobios*: es "el responsable de los nacimientos." Su báculo o *itón* consiste en una caña brava más o menos de una vara de largo, en cuyo hueco se guardan los güines o yines con que se frica o fragaya. Al estudiar más adelante los distintos ritos señalaremos algunas de sus otras funciones litúrgicas.

Según algunos informantes, la dignidad máxima de la potencia reside en el *Mokongo*, a quien se llama el Gran Guerrero de los Efor y también el Abanderado. Este obón gobierna las ceremonias que tienen lugar en la parte externa del templo abakuá, dirigiendo el camino, la marcha y el orden, mientras el

4. En algunas potencias las denominaciones de estos cargos pueden variar ligeramente, aunque sus funciones continúen siendo en lo esencial las mismas.

hispanocubano.org

Iyamba permanece en el *iriongo* fragayando todo el tiempo. La Vara de la Justicia Suprema, que así se llama su *itón*, cetro o bastón de mando, constituye el símbolo identificatorio de la sociedad. Cuando varios "juegos" se reunen no es fácil distinguir a unos de otros, porque sus trajes, toques de tambor, rezos o *enkames* y gestos rituales son muy similares, si no los mismos. Los *itones* de sus respectivos Mokongos sirven entonces para reconocer a cada cual. En ninguna potencia esta dignidad o plaza puede permanecer vacante. Su firma se traza en el Ekue, lo que demuestra de modo muy claro el alto prestigio de que goza. Pero, en definitiva, por las razones apuntadas, nunca alcanza a superar en jerarquía al *Iyamba*.

También a veces se dice que la plaza principal es la del *Isué*, al que se titula Sumo Sacerdote y quien desempeña un papel fundamental en el llamado "bautizo" ñañigo. Muchos *ecobios* comparan la dignidad de ese cargo y sus obligaciones con las de un obispo católico, afirmando que en él reside el "Poder Eclesiástico" de la Sociedad. Al *Isué* corresponde el tambor llamado *sese* o *seseribó* que, por ser de carácter emblemático, no se tañe. Su importancia podrá medirse por la denominación sincrética que recibe, pues con frecuencia se le denomina "la Copa de la Hostia". Y, con el tiempo, ha ido adquiriendo la forma de cáliz, como puede verse en el grabado que acompañamos. Hay también quien lo llama Corpus Christi.

Al *Seseribó* se le considera sucesor de la güira del mito de origen, aquella que Nasakó cortó por la mitad, para guardar en ella la cabeza de Tanse, el cráneo de Sikán, las tierras y palos sagrados (es decir, toda la potencia mágica). Según la mejor tradición, el Espíritu de Sikán se encuentra tanto en el *yin* con que fragaya el *Iyamba* como en el *Seseribó* que porta el Isué. Todas las fuerzas de la Madre Naturaleza están en ese tambor sagrado, al que se identifica muchas veces con Sikán. Resulta interesante señalar que el *Isué* aparece en muchos mitos antiguos como mujer y, como tal, está ligado al origen mismo de la sociedad abakuá: otro vestigio de los elementos matriárquicos que tiñen los orígenes del ñañiguismo en Africa y que perviven en la tradición cubana. Pese a su indudable importancia, tampoco supera el *Isué* en jerarquía al Iyamba.

Lo mismo puede decirse del *Isunekue*. Este *obón* recibe el nombre de Guardián de la Voz, porque tiene como función muy principal la custodia del *iriongo* o *fambayín*. Por eso su firma aparece en la cortina que separa el recinto donde mora el tambor sagrado del resto del *fambá*. Sirve como ayudante del *Iyamba*. Según versiones antiguas del mito, *Iyamba* necesitó en cierta ocasión descansar un rato del continuo fragayar y le entregó el *yin* a *Isunekue*. Entonces: "Fambayín Isunekue yin ñinguí fabaka." Lo que significa: "Isunekue fragayó e hizo hablar al Misterio." Por órdenes del *Iyamba* puede alimentar a Ekue.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

Pudiera ser considerado como el Gran Sustituto, pues no sólo tiene la facultad de representar a *Iyamba* sino también al *Mokongo* y al *Isué*. Por eso, mientras en las firmas de los otros tres *obones* aparecen cuatro óvalos, la del *Isunekue* contiene doce: los suyos y los de los jerarcas que él representa. Como informa Sosa: "En las ceremonias de iniciación se sitúa fuera de la casa-templo, a su entrada para vigilar el orden e introducir al neófito tras hacerle dar tres vueltas reglamentarias."[5]

Bien pudiera ser que los *obones* adquirieran facultades y poderes relativamente equilibrados y compensados como natural consecuencia del pacto entre las etnias o pueblos opuestos *(efik y efor)* con que se dio inicio a esta sociedad secreta en Africa. Y es posible que luego esa tradición organizativa fuera llevada a Cuba. Según un informante, cada una de las tres patas del tambor Ekue pertenece a uno de estos tres poderosos jerarcas: una al *obón* que es Iyamba, otra al *indiabón* que es *Mokongo* y la tercera al *nteñene Obón* que es *Isué*. Al *Isunekue* no le toca una pata del Ekue, pero le corresponde el parche, cuya prepotencia mágica ya hemos tenido ocasión de señalar.

Mientras los *obones* son siempre cuatro, no hay acuerdo entre las potencias sobre el número de plazas secundarias que cada una de ellas debe poseer. Tres de los cargos considerados muchas veces como "menores", en otras ocasiones son equiparados en importancia con los mismos obones. Estos son los de *Ekueñón*, el Verdugo; *Mpegó*, el Escriba y *Nkríkamo*, el Capataz de los Muertos. Según ciertas leyendas, las plazas principales son en verdad siete y las secundarias seis. Ese total de trece corresponde al de los primeros jefes que se juraron en la ceremonia inicial de consagración de la sociedad secreta en Africa.

Ekueñón es el "Ministro de la Sangre", el encargado de los sacrificios. Ejecutor de Sikán, enterró algunos de sus restos entre las raíces de una ceiba. Como solamente él sabía donde se encontraban esos despojos, cuando se fundó la Sociedad, a él le tocó la tarea de ir a buscar el espíritu de la Sikanekua para llevarlo hasta el cuero del *mbori* que sella el tambor divino. Y ésa sigue siendo hoy una de sus principales funciones: cada vez que se celebra una ceremonia, debe trasladarse al monte con su tambor (también llamado *ekueñón*) para captar en él los espíritus de Sikán y de Tanse y trasladarlos al santuario. (Una vez concluído el rito, ambos espíritus se escaparán del *iriongo* por la punta del *yin* y, atravesando los aires, regresarán a su morada silvestre.) Tiene además el Ekueñón otra delicada tarea: garantizar que todos los "derechos", sin faltar uno, se encuentren en el lugar que les corresponde en el *fambá*. Es él también quien prepara la *mocuba*, la sagrada bebida de la comunión ñáñiga. Y quien conduce

5. Sosa (1982), p. 159).

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

a *Mbori* al templo. Como se ve, éste es un cargo dotado de muy serias responsabilidades litúrgicas.

La escritura sagrada, la elaboración de signos, "firmas", *anaforuanas* o trazos mágicos, que forjan los nexos del creyente con el mundo del Misterio, juega un papel de primer orden en el ritual abakuá. *Mpegó*, el Dueño de los Yesos, el Sacerdote de los Símbolos y las Rúbricas, tiene la misión de "rayar" (cantando *enkames*) tanto a los iniciados como a los novicios, y a la vez a los instrumentos del culto.[6] En la ceremonia de iniciación, el *Mpegó* se coloca a la entrada del templo y llama a silencio general con su tambor (también denominado *mpegó*). Hay tradiciones que afirman: "Nasakó dijo que Mpegó es tan sagrado como Ekue, porque nació del Pez y su espíritu es el mismo de Ekue." Y otras que mantienen: "Mpegó trazó las dos primeras anaforuanas: la de Oddan, el río sagrado, y de la Ceiba, el árbol sagrado, mística morada de los genios del monte." Según apotegma ñáñigo: "Mpegó, con los Yesos, el amarillo de la Vida y el blanco de la Muerte, es igual que un dios." Porque es firme creencia carabalí que los signos "crean y dominan": aquello que no está marcado no puede ser sagrado, pues en verdad carece de toda realidad.[7]

Si los otros jerarcas despiertan en los *abanekues* profundo respeto, el *Nkríkamo*, Jefe de los Iremes y Capataz de los Muertos, provoca pavor. Implacable, (muchos informantes lo equiparan al *Eshu* lucumí) no es amigo de nadie y está encargado de aplicar los castigos ordenados por los *obones*. Al hacerlo, "no tiene corazón": carece de misericordia para los culpables. Hasta su modo de vestir (*ñaña irotán* se llama su vestuario) es impresionante. Se ciñe un pañuelo amarillo a la cabeza y se ajusta en él una pluma de gallo. Va casi desnudo, con sólo un pantalón muy corto, que en Africa se hacía de fibra de palma y en Cuba, en el pasado, de forro de catre y luego de sacos de arroz. Dos bandas amarillas le cruzan el pecho y de ellas penden dos cuernos: *Atairioko* (que es su amuleto) y *Eforimeró* (donde lleva el poder para controlar a los muertos). En una mano lleva su tambor (que como él se llama *nkríkamo*) y en la otra el "derecho", *awandocha*, una ofrenda signada.

Nkríkamo acompaña a *Ekueñón* al monte cuando éste parte en busca de los espíritus de Tanse y Sikán. Mientras Ekueñón los llama con su tambor (*tón-tón-tón*), *Nkríkamo* los invoca con su *ekón* o cencerro (*tín-tín-tín*) y, una vez que los

6. Los jerarcas del juego son rayados por el lyamba.

7. Cf. Cabrera (1970), p. 178. *Mpegó* recibe diversos nombres según el tipo de trazo que realiza. Así, cuando pasa yeso blanco sobre el amarillo previamente rayado, se llama *Mpegó Nkómo Basaroko* y cuando autoriza un rito se dice de él que es *Mpegó Mogobión*.

hispanocubano.org

capturan, regresan con ellos al *fambá*.[8] Sólo entonces puede comenzar la ceremonia. Como señalamos arriba, el Nkríkamo es el "mandamás" de los "diablitos" y bajo sus órdenes es que éstos desfilan en las procesiones y realizan sus funciones básicas en el rito: purificar y castigar a los miembros de su hermandad. Sobre el Nkríkamo, nos dice Sosa, circulan historias no muy divulgadas que aluden a "hechos delictivos, abusos y envenenamientos cometidos por este peligroso personaje", así como a otras obligaciones secretas suyas "que no pueden escribirse."[9] A este dignatario se le conoce también con el nombre de *Bonkri* (u *Obonkri*). Cuando transmite su mandatos a los íremes recibe entonces el nombre de *Moruá*.[10] Según ciertas tradiciones es tuerto. En el momento en que *Nasakó*, por primera vez, lograba transferir los Espíritus al Fundamento, *Nkríkamo* -curioso- abrió uno de sus ojos, y al ver el Secreto, la Luz se lo cegó. El Misterio es siempre implacable con los pretenden enfrentarse con él cara a cara.

Anteriormente hemos destacado el papel protagónico que *Nasakó*, El Brujo, desempeña en el mito de origen y la fundación de la Sociedad Abakuá. Es el Profeta, que anuncia la próxima llegada del Misterio. Es el Mago que busca desesperadamente el parche que le permita salvar la voz de Tanse de la desaparición que la amenaza, y quien lo encuentra, al fin, en el pellejo del mbori, produciendo así el Fundamento de los Fundamentos. Es él quien pide la sangre de Sikán y quien, después del sacrificio, coloca la cabeza de la Sikanekua en la güira, asegurando su influencia salvadora. Es *Nasakó* quien consagra los *ngomos*, los yesos de la vida y de la muerte y quien traspasa la fuerza oculta a los *itones* cubiertos de piel de leopardo (sobre todo al del Iyamba que contiene los *yines* con que se le extrae al Ekue la Gran Voz). Y quien consagra los Siete Muñones, los Siete Plumeros que adornan los tambores sagrados. Fue él quien tomó juramento a los *obones* en el momento inicial. Es, en consecuencia, el verdadero Fundador, a quien se debe la estructuración primigenia de la Sociedad.

8. Según otros informantes, lo que hace el Nkrikamo en el monte es tañir su tambor, lo mismo que hace el *Ekueñón* con el suyo. A más de esa llamada sonora, se atraen a los íremes o espíritus de los muertos con los "derechos" debidamente rayados que se les presentan.
9. Sosa (1982), p. 163.
10. No debe ser confundido, sin embargo, con el *Moruá Eribó*, que es un ayudante de Isué, ni con el *Moruá Ngomo*, que sirve de ayudante a *Mpegó*. En el lenguaje abakuá, *moruá* quiere decir hablar, cantar. Lo que gritan los *ecobios* en un plante, cuando claman por canto, es: "*¡Moruá! ¡Moruá!*".

hispanocubano.org

Sin embargo, *Nasakó* no ocupa un lugar de privilegio en las jerarquías de las potencias cubanas. Según explica Lydia Cabrera, el hecho se debe a que en el momento clave se negó a tomar el juramento: "Debía quedar libre, exento, por derecho propio, de los castigos que amenazaban a los demás. Castigos que su magia infligiría y que, por lo tanto, no podían alcanzarle en modo alguno. Como hechicero, seguiría, a lo largo del tiempo, en la serie ininterrumpida de los Nasakós, adivinando, asintiendo, y protegiendo con sus artes a la Sociedad y a sus miembros."[11] A pesar de su negativa, *Nasakó* fué iniciado por engaño y por sorpresa, gracias a los manejos de *Isué*. Es posible también que, como propone Sosa, la causa real de esta subordinación "residiera en la permanente lucha por el poder sostenida por los jefes tribales."[12] De todos modos, su rol mágico sigue siendo hoy vitalísimo en la práctica, como pronto tendremos ocasión de ver.

Los únicos miembros del alto "placerío" ñáñigo que, a más de *Iyamba* y *Mokongo*, tienen *itones* o cetros simbólicos son *Mosongo* y *Abasongo*. A *Mosongo* se le llama "la confianza de Iyamba". Ayuda a éste en el acto de alimentar a Ekue. Su cetro -se dice- es el único que contiene "brujería" en su interior. Es hueco hasta la mitad y en él se guardan las especies de la consagración: la oreja del chivo y la lengua del gallo sacrificados, trozos de yeso con que se trazan *anaforuanas* en la ceremonia iniciatoria y un pedazo de papel con el nombre del *indíseme* que se admite a la sociedad. En *La Lengua Sagrada de los ñáñigos*, Lydia Cabrera explica el sentido simbólico de estos objetos: "Estas especies se reducen a polvo. La oreja del chivo oyó el juramento que le hizo el abanekue. La lengua del gallo simboliza la lengua que lo formuló. Advertido el adepto del castigo que le depara la 'nación' si no cumple al pie de la letra las leyes abakuás, esos polvos lo destruirán."[13] Por eso dicen los ñáñigos que en ese cetro se guarda la vida o la muerte del *abanekue*. El *Mosongo* debe hallarse presente con su *itón* en el momento del sacrificio, para comunicarle a Ekue que éste se ha realizado. De ahí que ese dignatario sea conocido como El Testigo Supremo. *Mosongo*, con su bastón del mismo nombre, acompaña al tambor *mpegó* en el sacrificio del chivo, de *Mbori*.

Otro importante auxiliar del Iyamba es el *Abasongo*. Es él quien advierte al *indíseme*, cuando éste va a prestar juramento, de que su traición a esa palabra de fidelidad sería castigada con la máxima pena. Y es su cetro el que besa el neófito

11. Cabrera (1970), p. 162.
12. Sosa (1982), p. 166.
13. Cabrera (1988), p. 358. En esta obra ejemplar, la autora ofrece ejemplos de las fórmulas sagradas que emplea el *Mosongo* en el ejercicio de sus funciones.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

después de haber jurado sobre él. El *Abasongo* puede tañer al Ekue con el permiso del *Iyamba*. Este cargo, al igual que el de *Mosongo*, con sus limitadas funciones rituales y su equiparación más simbólica que real con el *Iyamba*, constituye un testimonio vestigial del conflictivo origen de la Sociedad Abakuá. Recuérdese que tanto en Africa como en Cuba ésta surge como consecuencia de un pacto que pone fin a la guerra entre los Efor y los Efik por el control del Secreto. Según una leyenda, un hijo del rey Efik llamado Otowañe fue preso por los guerreros efor. En vez de matarlo, éstos lo iniciaron y consagraron con el tambor *Seseribó* dándole el título de *Abasongo* o *Abasonga*, "cargo que exige un alto concepto del deber y de la justicia". Con esa consagración se liquidó el conflicto efor-efik. La distribución de las plazas es el resultado de una transacción diplomática entre las partes. Es interesante señalar que algunos de los dignatarios (el *Iyamba*, por ejemplo) aparecen en las leyendas unas veces como de procedencia efik y otras veces como de origen efor, como si se quisiera borrar del pasado legendario la idea de que en el convenio inicial hubo vencedores y vencidos.

El culto a los antepasados fallecidos es un elemento fundamental del rito ñáñigo. En sus ceremonias participan siempre los espíritus ancestrales, los "fantasmas" o espectros de los muertos, que reciben el nombre de *íremes*. Teológicamente hablando todos los miembros de una potencia se consideran *íremes* y, como tales, participan en los plantes. Pero un grupo de dignatarios menores o relativamente secundarios de los "juegos" asumen ese nombre por antonomasia. Entonces son conocidos, además, como *diablitos*, *ñañas* o *ñáñigos*.

Es firmísima entre los abakuás la creencia en el regreso de los muertos a la tierra durante los ritos (particularmente durante el *enlloró*, *enyoró* o funeral). Fernando Ortiz da cuenta de algunos casos terríficos de que recibió informe: "El 3 de diciembre de 1934 mataron al Ekueñón de una sociedad de ñáñigos de Guanabacoa, titulada *Orú Bibí*, y poco tiempo después, en ocasión de verificarse sus funerales o enyoró, cuando Anamanguí, el diablito de la muerte salió a buscar al difunto, 'éste se apareció en persona' bailando y 'dando rama' como un íreme, aun cuando sin careta, ni vestimenta ritual. 'Todos lo vieron', según nos informan, y tal fue el terror que el mismo Anamanguí se quedó privado. Y dícennos que lo mismo aconteció en la potencia ñáñiga *Eforia Encomo*, cuando en 1936 mataron a un *okobio* apodado Macho y éste se apareció en el funeral. Hasta el Ekue suspendió su voz. ¡La mística no es cosa de juego!"[14]

Los *íremes* o "diablitos" se transfiguran en el espíritu de los antecesores, pero

14. Ortiz (1981), pp. 462-463.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992



IREME O DIABLITO

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

sin que éstos lo "monten", es decir, sin que ocurra un trance posesorio. La transferencia del "fantasma" se produce cuando el *ñaña* se viste el "saco" o traje que se guarda, como sabemos, tras una cortina en el fambá. Según los informantes: "Los espíritus van al saco. Y del saco pasan al íreme." En realidad, no se trata, para el ñáñigo, de un simple simbolismo. Una vez dentro de su indumentaria ritual, el íreme *es* el muerto mismo. Esa vestimenta sagrada (que al salir en el carnavalesco Día de Reyes se convertía para los no iniciados en simple disfraz) "adopta una figura en parte antropomorfa (tronco y extremidades), pero su cabeza aparece cubierta con una estructura de tela, en forma puntiaguda... con el propósito inequívoco de representar el espíritu de un antepasado o sea un muerto..."[15]

Con fibras de la palma sagrada hizo el primer traje o "saco" de *íreme* el brujo *Nasakó*, "el único que podía ver cómo eran los fantasmas". Luego éste otorgó ese poder al *íreme Kofombre*, el Sastre. En Cuba, por lo general, los trajes (o *efiremos*) eran confeccionados por la mujeres, quienes sólo podían tocarlos mientras no fuesen sacramentados. Como explicó Ortiz en la cita anterior, el vestuario de los diablitos consta esencialmente de dos partes: la que cubre el cuerpo (una pieza enteriza con pantalón y camisa de mangas largas) y la que cubre la cabeza (el capuchón). La tela exterior que envuelve el traje presenta dibujos geométricos con vistosas combinaciones de colores. El capuchón tiene dos partes: la alta y puntiaguda llamada *pompón* (que remata en una moña) y la que cubre la cara: la máscara o *insún* (con ojos, pero sin boca, excepto en algunas máscaras matanceras, donde se representa, como ya vimos, entre dientes afilados, la lengua abotagada del cadáver de Sikán). Detrás de la máscara, cosida al capuchón, se encuentra un pequeño sombrero redondo y chato, que se ajusta a la nuca del *íreme* y se conoce con el nombre de *sombrereta*. Festones de soga de pita deshilachada (*belefés* o *belemés*) adornan el borde inferior de la máscara (la barba o collera), así como los puños de las mangas, las rodillas y los bajos del pantalón.

Los diablitos llevan en sus manos un palo o bastón ritual y una rama o *ifán*. De un cinto de cuero en la cintura así como de las muñecas y los tobillos les cuelgan cencerros (*enkanikás*) que suenan mientras "bailan" en las ceremonias. La llamada "danza" de los *íremes*, cuando se penetra en su auténtico sentido, se convierte en un curioso lenguaje de signos corporales. El *Nkríkamo*, actuando como *Moruá* o Corifeo, dirige a los diablitos con su *erikundi* (cuatro maracas

15. Ortiz (1981), p. 463. La sombrereta puede portar sustancias mágicas introducidas al momento de vestirse al diablito.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

puestas es cruz) advirtiéndole a cada uno: "Ñaña, aunque se ennegrezca la luna, aunque tiemble la tierra, a mí únicamente debes obedecer. Después de Ekue, yo, Nkríkamo, mando en tí." Los *íremes* no pueden contestar a su Jefe verbalmente. Sólo pueden hacerlo con movimientos de sus brazos y sus piernas, produciendo una suerte de pantomima. Vista con ojos occidentales esta gesticulación ceremonial parece un baile. Y, para citar un caso, de ella tomaron Amadeo Roldán y Alejo Carpentier los elementos coreográficos que usaron en sus ballets afrocubanos: otra instancia de las profundas diferencias interpretativas de una misma realidad a que pueden arribar diferentes sistemas de categorías lógicas. Lo que para el profano es un "baile" para el *abanekue* es un idioma. Lo que para uno constituye una expresión estética, para el otro es un fenómeno lingüístico de carácter religioso.

La purificación de los *ecobios* es una de las funciones más importantes de los *íremes*, quienes bajo la dirección del *Nkríkamo*, se mueven constantemente durante los ritos, agitando a diestra y siniestra sus hisopos de albahaca mojados en agua bendita. A veces su Jefe les dice: "Ñaña: ve a ese hermano que está sucio (por acción de una brujería). Límpiale los pies que han pisado unos polvos maléficos, origen de su atraso (o desgracia)." El íreme lo hace, pero antes "da rama" (o sea, purifica) sus propios pies, sin lo cual no podría usarlos en la ceremonia. En general, los diablitos actúan como ayudantes de los dignatarios mayores en los distintos aspectos del complejo ceremonial ñáñigo. Además de purificar, sirven como testigos, supervisores y verdugos. Su punto vulnerable es la espalda. Si algún íreme de un potencia rival lograra marcarle la espalda con un yeso blanco escondido en los dedos del pie, el ñaña quedaría desgraciado, dejaría de ser *abanekue*. Se convertiría en mujer: lo peor que puede ocurrirle a un abakuá.[16] Porque si así sucediera sería expulsado de su "tierra".

Los tres íremes más importantes son *Nkóboro*, *Eribangandó* y *Nkanima*. Junto con Nasakó, Abasongo y Mosongo integran el sexteto de plazas secundarias que con las siete mayores forman las trece consagradas por la tradición como "fundadoras". A *Nkóboro* se le llama "el primer diablito", el más antiguo y el más temido desde los tiempos primeros de la Sociedad en el Calabar. Fue testigo de la primera consagración. Y tiene como misión central vigilar el estricto cumplimiento de los cánones establecidos por los Antepasados. A este censor implacable le dicen los *ecobios* El Policía y también el Ireme de la Fe. Está

16. Cf. Cabrera (1970), p. 205. En esa misma página, en una nota se lee: "Esta operación que exige una gran rapidez no puede ejecutarse más que con el pie. De haberse sostenido el yeso en la mano, el efecto es nulo".

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

presente en todas las ceremonias y plantado ante la cortina del *fambayín*, su pie desnudo y marcado con el yeso sagrado se apoya en el Ekue. "Si *Nkóboro*, durante una iniciación, retira el pie, Ekue enmudece de pronto. Se ha cometido un error y el *íreme* denuncia la invalidez del rito. Este testigo único y sagrado, celador de la verdad, no abandona el santuario hasta que no terminan los oficios trascendentales de una iniciación o una consagración de plaza. Cuando el neófito es confirmado por Ekue y "*Nkóboro* ve el nacimiento del hombre en el cuero del chivo", el ruido ensordecedor de sus cencerros al mover frenéticamente los hombros y la cintura, proclaman su júbilo."[17]

En el viejo mito, *Eribangandó* fue uno de aquellos pescadores que escucharon los gritos emitidos por el Ekue desde el fondo del río, antes de ser apresado por Sikán. Cuando la Sikanekue fue sacrificada, este *íreme* llevó los restos de las ofrendas a la cueva sagrada donde vivían unidos *Ñangabión* y *Mokombé*, el Majá y el Cocodrilo, los guardianes del Secreto que salió del agua. Y fue él quien purificó el camino a la procesión de los primeros *ecobios* que iban en busca del árbol sagrado. Hoy sigue realizando tareas similares: purifica los caminos procesionales, conduce al río las ofrendas (los restos de velas, yerbas y comidas que se usan en los ritos mágicos). Cuando termina el *plante*, le quita al Ekue las cuñas que lo tensionan. Tradicionalmente ofrecía un pez sangrante al tambor sagrado, antes de derramar sobre éste la sangre del gallo. *Eribangandó* nació del *Sese* y es auxiliar de *Isué*. En las procesiones lleva un palo en una mano y en la otra una rama de guano, recordando la que utilizó para "limpiar" el camino de la procesión inicial. Su *enkame* o canto ritual cuando de madrugada lleva los restos del sacrificio a los espíritus del río reza: "Eribangandó Iyá Iyá, íreme obonekue Iyá Yamba O", lo que le inspiró a Alejo Carpentier el título de su conocida novela *Ecue-Yamba-O*.

Nkanima es un espíritu "dueño de la selva" o, como se dice en Cuba, "Amo del Monte". En el viejo mito, llevó al bosque una jícara con la cabeza del gallo y los testículos del *mbori* que se sacrificaron en el primer juramento y los colocó a los pies de la Ceiba. A ese árbol Madre le mató también una gallina y le dejó en las raíces tres huevos entre dos velas encendidas. En Cuba la función ritual básica del *íreme* que lo encarna consiste en pagarle a los palos de la manigua "sus derechos" u ofrendas, sobre todo cuando por algún accidente el Ekue se rompe. Entonces, el *Nkanima* corta el tronco necesario para hacer uno nuevo, lo ahueca, lo pule y se lo entrega a *Nasakó*. Generalmente, por eso, esta plaza la ocupa un carpintero, o por lo menos, alguien que sepa de carpintería.

17. Cabrera (1970), p. 216.

hispanocubano.org

Además de estos íremes de rango superior, pueden mencionarse otros más o menos importantes:

Anamanguí, Rey de los muertos, identificado sincréticamente por los ñáñigos con San Francisco de Asís, Patrón del Cementerio, oficia en las ceremonias funerarias conocidas con el nombre de "llantos" o "enllorós". Este no es cargo que se jure: cualquier ecobio "puede oficiar en representación de la Muerte". Sus funciones serán detalladas cuando estudiemos los ritos necrológicos abakuás.

Aberiñán y Aberinsún: Tras de haber ejecutado a Sikán, Ekueñón, el Verdugo, jamás volvió a darle muerte a las víctimas del sacrificio. Delegó esa tarea en dos íremes gemelos, Aberiñán y Aberinsún, quienes desde ese instante matan al chivo en las ceremonias, sucediéndose alternativamente en los actos de sujetarlo (para que no vaya a chillar, ablande así el corazón de Abasí y éste ordene que no se le ejecute) y de propinarle un mazazo mortal entre los cuernos. Es entonces cuando interviene *Ekueñón*, cortándole la cabeza a la bestia y recogiendo su sangre. Después, los mellizos cortan los testículos del animal, que muestran a Ekue para probarle que era un macho. Al fin, *Aberiñán* y *Aberisún* descuartizan el *mbori* y colocan su carne en una canasta que depositan ante la cortina del famballín.

El *mbori*, como se sabe, es el sustituto de Sikán en el sacrificio. Cuando se consume su carne se reproduce la primera comida de comunión, que se hizo con los restos todavía palpitantes de la Sikanekue. Según la leyenda, en esa ocasión un espíritu llamado *Ibiandí* recibió la mano derecha que lanzó al Viento Este. Luego la izquierda, que lanzó al Viento Oeste. En seguida un pie, que ofrendó al Viento Norte, Y por fin, otro pie que entregó al Viento Sur. Ahora, el *íreme* que encarna a *Ibiandí* y lleva su mismo nombre, arroja trozos de la comida sagrada "a los cuatro vientos" y alimenta a la tierra enterrando sus huesos. Es un diablito temible, "con el que no se debe jugar".

Al primer juramento, cada dignatario llevó una o varias ofrendas: *Iyamba* un gallo blanco y un ñame; *Mokongo* dos chivos; *Isué* coco, aguardiente de palma y cera; *Nkríkamo* maní y un cuerno; *Mpegó* el yeso; *Abasongo* la caña de Castilla, etc. El tributo del íreme *Mboko* fue la caña de azúcar, cuyo zumo dulcísimo -junto con otros ingredientes- utilizó *Nasakó* para fabricar la primera *mokuba*. En Cuba *Mboko* es el "guardián de las ofertas", encargado de entregárselas a los *obones* cuando éstas se necesitan durante el rito. Cuida además de las otras cañas que se usan para castigar a los *abanekues* delincuentes.

Yuansa era un Viejo Sabio, consejero de los *obones* no sólo en materias teológicas sino prácticas. "Acompañaba a los jefes cuando hacía falta escoger un cuero, una madera para la fabricación de una Pieza Sagrada, un cáñamo o algún ingrediente de los que necesita la magia que hace 'conversar' a Ekue y que él

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

seleccionaba."[18] Defensor severo de la ortodoxia, se esforzaba por hacer observar las leyes de la potencia, pero siempre con ánimo moderador y paternal. En Cuba su principal misión es la de comprar los "derechos" de Ekue, particularmente el chivo que ha de ser sacrificado.

Mbákara, auxiliar de *Isué*, a quienes los ñáñigos miran más o menos como un sacristán, se encarga de la custodia del chivo que le entrega *Yuansa* en el santuario. Ayuda a *Ekueñón* a preparar a *mbori* para el sacrificio y una vez consumado éste, recibe el cuero, que *Aberiñán* le coloca sobre sus hombros. Cuida, además, de los plumeros de *Isué* y de los tambores sagrados y está autorizado para cargar el *Sese*.

Moruá Yuansa (o *Yuansa Na Moruá*), el Cantante, "compañero inseparable del *bonkó*, el tambor que alegra el plante". Es, ante todo, un gran *puyero*, es decir, se dedica a defender el honor de su "juego" o "nación" cuando un visitante hace alguna alusión satírica a ella, contestando con toda la mala intención que le sea posible, en otra puya cantada. Insistimos en que no debe confundirse con el *Moruá*, a secas, título que se le da muy frecuentemente a *Nkríkamo*.

Nkandembo es el Cocinero. La primera comida ritual la preparó Nasakó, pero en seguida éste transfirió esa tarea a *Nkandembo*, quien desde entonces prepara esa suerte de ajiaco que consumen los *abanekues* en la ceremonia de juramento y que contiene, entre otras cosas, una cabeza de pescado (representando a *Tanse*), el chivo (que representa a *Sikán*), el gallo, ñame, plátano, jenjibre, ajonjolí, maní, zumo de caña de azúcar, sal, pimienta y la sangre de los animales sacrificados. Es él quien entrega a *Ibiandí* las porciones que éste lanza a los Cuatro Vientos.

Kundiabón es el Tesorero. Según un informante: "En tiempos de España, cuando los ñáñigos el seis de enero iban a bailar y a buscar su aguinaldo, vestidos de Iremes, al palacio del Gobernador, el Kundiabón era quien recogía y guardaba las monedas que le entregaban a él. En cada casa rica les daban dinero. Luego, legalmente, las monedas se repartían entre todos, o de acuerdo general, Kundiabón las retenía para afrontar los gastos de la Potencia o resolver las dificultades porque atravesasen los moninas." Lydia Cabrera, por su parte, explica: "Kundiabón tiene plenos derechos para cobrar, extendiendo recibos, las cuotas de los cofrades, que han de pagarse mensualmente. La puntualidad es de rigor, pues estas cuotas engrosan la reserva de la que se benefician, en casos de necesidad, todos los individuos de la Potencia. Kundiabón se ocupa de enviar el médico a los enfermos y de pagar las medicinas que ordene y si mueren enterrarlos; la

18. Cabrera (1970), p. 237. Tan respetado era Yuansa que sólo él podía estar en el fambá con la cabeza cubierta.

hispanocubano.org

habitación cuando se encuentra imposibilitado de cubrir el alquiler; o la multa o el defensor si el monina se ve envuelto en líos con la justicia."[19]

Koifán es el Barrendero. Cuando ha terminado el plante y el *Iyamba* ha retirado al Ekue del *famballín*, es preciso borrar del suelo el signo o *anaforuana* en que reposó el Secreto. *Koifán* lo hace barriéndolo con un manojo de escoba amarga y de albahaca. Luego, de adentro a afuera, procede a limpiar todo el *fambá* para asegurar que no quede en él ningún espíritu maléfico. Su labor no es, pues, estrictamente higiénica, sino también religiosa. De ser posible, el Barrendero debe arrojar su "escoba" al río una vez terminada su tarea. Así se garantiza una perfecta "limpieza".

Moni Fambá o *Famballín* es el Portero: el *íreme* que se ocupa de cuidar la entrada del *fambá*, por lo que también es conocido con el nombre de Dueño de los Umbrales.

Otras plazas, más bien ceremoniales, son las de *Abasí*, cargo honorífico, pues según los informante "no hace nada, no tiene ninguna obligación". Por lo general se le confiere a un viejo de prestigio. *Obón Palito* no tiene otra función que tocar los palitos en las ceremonias. E *Itón Bana* es el abanekue que lleva el crucifijo cuando sale la procesión. En Cuba proliferaron las plazas de pura etiqueta, con el fin de honrar a algunos *ecobios* o -según algunas "malas lenguas"- para explotar su vanidad, cobrándoles la distinción.

Como puede apreciarse, en pocas asociaciones místicas existe una división del trabajo religioso tan minuciosa como en la Sociedad Abakuá. Dada la abundancia de potencias que funcionaban en La Habana y Matanzas, el número de personas ocupando posiciones dirigentes en el ñañiguismo era considerable. Esto constituía, sin duda, otro de los atractivos de esta secta para la población negra de las ciudades, tan sistemáticamente discriminada y despreciada por los blancos. El prestigio que otorgaba el pertenecer a una institución caracterizada por su secreto, su pavoroso misterio, su fama de desafiante hombría y sus numerosas, potentes y vistosas plazas directrices, era una valiosa compensación psíquica que muchos negros urbanos buscaban ávidamente. Quizás la "mala fama" con que la cultura oficial envolvió siempre al ñañiguismo, en vez de restarle atracción, la aumentó para quienes buscaban distinguirse de alguna manera en el estrecho círculo de posibilidades de renombre e influencia de que disponían las masas negras de Cuba, sobre todo en la época colonial.

19. Cabrera (1970), p. 224.

hispanocubano.org

Los ritos ñáñigos

La liturgia de la Sociedad Secreta Abakuá es sumamente rica y compleja. Cubre todos los aspectos de la vida del *abanekue*, desde el momento en que "nace" o se incorpora a la secta, hasta que muere dentro de ella. Las ceremonias mayores reciben el nombre de *plantes.* La más conocida de ellas es la de iniciación. Pero hay otras no menos importantes, como la de consagración de los *obones* y otros dignatarios, la de creación de nuevas potencias, así como los funerales de los *ecobios* muertos (y de los vivos condenados por delincuentes.) Además hay otros ritos de menor entidad, como el *bekusé* o reunión de los *obones* para ejercer justicia; la consagración de un nuevo tambor Ekue, cuando el viejo se rompe; la consagración de los "sacos" o trajes de los íremes; los ritos de Año Nuevo; las ceremonias para "refrescar" las piezas sagradas; a más de ciertas reuniones especiales de las "plazas" y las "asambleas generales".

En todas estas ceremonias, particularmente en los plantes, se trata de establecer un contacto con los antepasados desaparecidos, con el mundo del "más allá" y con los orígenes míticos de la secta. Como explica un informante: "En ellos figuramos a los muertos... Es como una representación de lo que hicieron los antepasados abakuás muertos en Africa y sus espíritus." Nótese: representación. Es decir: drama, tragedia. Enkames o rezos cantados. Música. Bailes. Procesiones. Mímica. Máscaras. Disfraces. Manipulaciones mágicas. Explosiones de pólvora. Sahumerios. Libaciones. Sacrificios animales que aluden al sacrificio humano de la Madre, de la Sikanekue. Juramentos espeluznantes. Cortinas de diversos colores que se cierran y se abren. Resurrecciones. Guerras. Y todo ello no en forma caótica, sino siguiendo una lógica interior, un plan, un argumento repleto de alusiones míticas, desarrollado en una sucesión de episodios programáticos, de escenas interconectadas que culminan en un climax. Puro drama. Pero drama religioso, rodeado de hondo sobrecogimiento, donde se retrotrae y se re-vive el momento sagrado de los orígenes.

El plante de *iniciación* -probablemente la más compleja y la más vistosa de las ceremonias abakuás- ocupa casi todo un día: se inicia a las doce de la noche y termina a las seis de la tarde. Algunos de sus ritos son esótericos y ocurren en el secreto del cuarto *fambá*. Otros son públicos y se producen abiertamente en el patio o *isaroko*, ante todo el quiera presenciarlos. Pudiera decirse que se emplean dos escenarios litúrgicos distintos. En ciertos momentos el drama sagrado se escinde y se desarrolla en dos acciones separadas, que tienen lugar simultánea y paralelamente (la de los dignatarios en el *fambá* y la de los fieles en el *isaroko*). En otros instantes la acción se unifica, fundiéndose en un solo episodio de celebración colectiva.

hispanocubano.org

Antes de comenzar hay que pedir permiso al sol, a la luna, a las estrellas, al espíritu del viento, al de las nubes y al del espacio. Se hace con una oración ante la ceiba que debe dominar el patio. (Cuando no la hay, cualquier árbol puede servir y, en ausencia de éste, se la dibuja con yeso, como ocurrió tantas veces durante la época de las persecuciones de la secta. En ambos casos el sustituto "se habilita" por medio de signos rituales adecuados.)[1] En seguida, comienzan ritos paralelos en el *fambá* y en el *isaroko*. En este último, se preparan los *indísemes* para que puedan participar en el acto iniciatorio. En el primero, reservado a los dignatarios, se producen tres procesos entrelazados: uno de purificación, otro de "rayado" y, por fin, un tercero de habilitación del tambor sagrado llamado Ekue. En su conjunto, los dos ritos simultáneos, el secreto y el público, integran la primera fase de la ceremonia, que va desde la media noche hasta la salida del sol.

En la purificación previa -trabajo mágico encaminado a ahuyentar los malos espíritus y sus influencias dañinas- desempeña rol protagónico el Brujo Nasakó, quien es asistido en sus manipulaciones por Nkanima, el "Amo del Monte". Todo tiene que ser "limpiado": el recinto sagrado mismo, los funcionarios de la potencia, los tambores y demás objetos del culto,las vestimentas, los *muñones*, plumeros o penachos... Las técnicas que para ello se emplean son muy variadas. Se pasa un gallo por las paredes para despojar de máculas el *fambá*. Se rocían, con la boca repleta de aguardiente, primero, y de vino blanco después, los ángulos de la habitación. Se fumiga con incienso quemado en una teja. Se asperja agua bendita con un hisopo de albahaca. Y todas estas operaciones van acompañadas de *enkames* u oraciones cantadas. Por ejemplo, mientras Nasakó trata de absorber con el gallo las fuerzas malignas presentes en el sancta sanctorum, entona el conjuro: "Nkiko dinándina. Nkiko bagarofia. Nkiko asarapányogo." O sea: "Gallo, llévate todo lo malo. ¡Fuera de aquí todo lo malo!" Los jerarcas se depuran a sí mismos lavándose la cara, el pecho y los brazos con la *wemba*, el agua lustral preparada por el Brujo con agua bendita, aguardiente, vino blanco y las Siete Yerbas Buenas, pero además tienen que ser purificados con el gallo por el mismo *Nasakó*.

Sin haber sido *purificado*, nadie -ni nada- puede participar de la liturgia. Existe, además, otro requisito ceremonial previo, que también se ejecuta en el secreto del fambá durante la fase primera de la iniciación: el de *rayar* todos los objetos y personas que participen en ella, o sea, el de marcarlos con ciertas fi-

1. Cf. Cabrera (1983), p. 205. Los ñáñigos son maestros en el arte de la sustitución simbólica. En las ceremonias urbanas, por ejemplo, el rio sagrado se convierte en una palangana llena de agua.

hispanocubano.org

guras lineales de significación hierática llamadas *anaforuanas*, que proceden directamente de los *nsibidi* o escritura sagrada de los ekoi o ejagham del Calabar.[2] Como explica Fernando Ortiz, "todos los oficiantes, el templo, su puerta, sus tres cortinas encubridoras de los misterios, el altar, todas las 'fuerzas' y 'atributos' emblemáticos, la tierra, el incienso, el agua bendita...todo debe ser *rayado* con la tiza amarilla de la vida (o la blanca de la muerte, según los casos)... Todo ha de estar mágicamente vitalizado de sobrenaturalidad. Sin esas rayas mágicas no habría sacropotencia, todo seguiría pasivo e indiferente... el Ekue no se manifestaría y la liturgia sería vana."[3]

En este trabajo de *rayar* desempeña un papel esencial el dignatario llamado Mpegó, el Escriba, el Dueño de los Yesos y Sacerdote de las Rúbricas. El primer símbolo que traza con yeso amarillo es el círculo *Arakasuaka*, emblema de *Mokongo*, indispensable para empezar la función. Luego, situándose en el centro del *fambá*, dibuja en el suelo también con yeso amarillo el diagrama *Oruna Akua Abasí Rirí*, tras lo cual practica *Nasakó* la purificación de los atributos sagrados. Es muy común que los signos trazados con tiza amarilla se retoquen con tiza blanca. Algunos de los emblemas, después de dibujados se pulverizan con aguardiente y vino seco, se rocían con agua bendita y se sahuman con incienso, para "fortalecerlos". A veces, con el fin de ganar tiempo, otros funcionarios ayudan al *Mpegó*, marcando algunas de las cazuelas y las ofrendas, aunque nunca la tinaja, que simboliza aquella en que Sikán encontró a Tanse y pertenece por derecho exclusivo al Escriba.

Tan pronto se analizan sus funciones queda en claro que la *anaforuana* tiene un claro sentido litúrgico de autentificación. Del mismo modo que en la Iglesia Católica la ordenación sucesiva de los obispos por otros obispos -la llamada sucesión apostólica-garantiza los poderes sacerdotales y la pureza de los ritos, en la Sociedad Secreta Abakuá los signos avalan el carácter sagrado de la ceremonia, identificando el presente cubano con el pasado africano y la realidad material con la mística. Así se lo comunicaron sus amigos ñáñigos a Lydia Cabrera, cuando le dijeron: "Estas firmas o gandós, ideogramas abakuás, que dan validez a cada rito, representan emblemas, recordatorios y reafirmaciones de lo que se hizo en Africa al fundarse las potencias. Son evocaciones y autori-

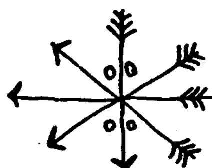
2. La *anaforuana* es también conocida entre los ñáñigos con el nombre de *firma* y de *gandó*. Cf. Thompson (1983) pp. 244 y ss. Sobre las dimensiones lingüísticas de este elemento de la cultura abakuá, véase el capítulo IV de este libro.
3. Ortiz (1981), p. 492. Se raya hasta el crucifijo que, desde muy temprano, fue introducido en las ceremonias ñáñigas como muestra suprema de sincretismo.

hispanocubano.org

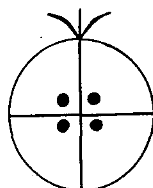
Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

zaciones sagradas que dan fuerza a lo que aquí se hace. La firma autoriza, consagra y certifica."[4]

Basta examinar dos de las anaforuanas más importantes -las firmas de *Iyamba* y de *Mokongo*- para comprobar cómo recapturan los elementos del pasado mítico. Como bien dice Robert F. Thompson: "Cada firma o *anaforuana* de los Abakuás refunde, redescubre y exalta, en modos diversos, imágenes esenciales del mito de *Tanse* y *Sikán*."[5] Y así sucede con estos dos signos:



Firma de Iyamba



Firma de Mokongo

En el emblema de *Iyamba*, la flecha perpendicular recuerda el momento del sacrificio cuando la sangre cayó sobre el tambor transmitiéndole la Voz Divina. La flecha horizontal representa la jerarquía del *Iyamba*, su realeza. De las dos flechas cruzadas, la de la izquierda apunta a sus poderes mágicos y la derecha a su poder en la guerra. Los óvalos hacen referencia alegórica a los ojos de Tanse y de Sikán, símbolos del Secreto: de la suprema visión mística. El emblema de Mokongo, que se encuentra como repetidísimo elemento en la mayor parte de las anaforuanas, muestra un círculo (el universo) partido por la cruz de los Cuatro Vientos y, en los sectores así engendrados, los ojos de Tanse y de Sikán. Las ramitas que coronan el círculo aluden a las tres tribus de Efor: *Usagaré*, *Bekura* y *Eforisún*.[6]

El proceso del rayado culmina con la incorporación de los símbolos al *Fundamento*: el tambor Ekue. Este, que ha sido previamente lavado en la tina que representa al Río Oddán, es conducido al rincón sagrado por el *Iyamba*, quien lo

4. Cabrera (1983), p. 215. En el mismo sentido, Thompson (1983), pp. 227 y ss.
5. Thompson (1983), p. 255.
6. En las *anaforuanas* más complicadas, a veces se relata todo un episodio del mito de origen.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

eleva varias veces en el camino, recitando *enkames*. Ya dentro del *iriongo*, Iyamba traza a todo lo ancho y largo del parche una cruz con los ojos de Tanse y Sikán, cuatro triángulos al extremo de las líneas que forman la cruz, un rombo en el centro y un círculo en torno a la boca del tambor. Luego pinta su firma en una pata del Ekue y las de *Mokongo* y de *Isué* en las otras dos. *Ekueñón* entonces le sacrifica un gallo y después de varias manipulaciones purificatorias, *Iyamba* le enciende una vela y pronuncia la frase ritual: "Isún umbeleko eyisún eñongo Sikanekue Efor". O sea: "Esta vela alumbra el camino para que venga el espíritu de Sikán." Con estas palabras "Ekueñón queda autorizado para ir a buscar la Voz, el Espíritu de Ekue. Lo invoca con su tambor, haciendo un recorrido por el Monte, es decir, en torno a la Potencia. Este acude a su llamada, lo sigue... y penetrando en el fambá por el gandó o trazo mágico, la Voz se manifiesta en el tambor sagrado."[7]

La primera fase de la iniciación se encuentra entonces a punto de terminar en el mundo secreto del sancta sanctorum. *Ekueñón* y *Moruá* cantan una serie de antífonas, repetidamente interrumpidas con golpes de los tambores y campanillazos de los *ekones*, hasta que después de un corto silencio, el *Moruá* rinde reverencia al Ekue resucitado gritando: " ¡Uyo sere ñairán! ¡Sere!" O sea: "¡Salud al espíritu que chilló en el río! ¡Salud!" En ese momento solemne la Voz penetra en el Santuario. El *Moni-Bonkó* golpea tres veces el parche del tambor *bonkó* y todos los jerarcas entonan: "¡Oh Abasí bonkó!"... Poco después se descorre la cortina del *fambá*. Y salen en procesión hacia el *isaroko* todos los dignatarios, menos *Iyamba* e *Isunekue*, que se quedan con Ekue en el *fambayín*.

Mientras todo esto ocurre dentro del santuario o *butame*, afuera, en el patio o *isaroko* se preparan los *indísemes* o neófitos -muchas veces llamados *judíos*- para la iniciación. Los candidatos, desnudos de tronco, cabeza, brazos y piernas, en fila y en cuclillas ("arrastrados", dicen los ñáñigos) son purificados por *Nasakó* y sus acólitos, junto a la ceiba real o simbólica, con abluciones de *wemba*, rociadas de aguardiente y vino seco, aspersiones de agua bendita, sahumerios de incienso y pases por el cuerpo de un gallo vivo que se lleva consigo las "suciedades", las "malas sombras, la "cosa mala". Inmediatamente, los *indísemes* son rayados por Mpegó (con cruces de tiza amarilla retocadas con tiza blanca) en la frente, la cabeza, ambos lados del pecho, las manos y en cada pie en el empeine, subiendo por las piernas hasta los muslos. Y entonces son vendados con un pañuelo blanco y entregados a sus padrinos respectivos.

7. Cabrera (1975), p. 30. Como puede observarse, en la iniciación abakuá se distinguen también las tres etapas de separación, liminalidad e incorporación típicas de los ritos de transición.

hispanocubano.org

Ha terminado la fase preparatoria de la ceremonia. Tanto el templo como los neófitos han sido limpiados y rayados. Sale la procesión del fambá. *Nasakó* enciende un poco de pólvora para indicar el camino. Se recorre el *isaroko* hasta llegar a la ceiba sagrada, a la que se le rinde adoración. Se dan vueltas por el patio, se vuelve a la ceiba y por fin se regresa al *fambá*. Los *obones* nombran los atributos que llevan en las manos y los ponen de nuevo en el altar. "Junto a la puerta del *fambá*, que cuida el fambayín o fambaroko, el guardián del santuario, se coloca el tambor Mpegó sobre su signo, para que se identifiquen tocando tres veces en su parche, los visitantes, iniciados en otras potencias, y la tina que contiene el eromono, el agua lustral, para que se purifiquen al entrar. La música, el bonkó y los enkomos, al regresar la procesión se quedan fuera del fambá para continuar tocando..."[8]

Ha llegado el momento solemne: la segunda fase del rito, que comprende la iniciación propiamente dicha. Guiados por sus padrinos, los novicios vendados avanzan en fila hacia el sancta sanctorum cantando: "Indíseme emparawaó kendé yo." Al llegar a la puerta la procesión se detiene. Se retiran los padrinos. Y, ahora en silencio, *Nasakó* y *Mpegó*, los obligan a dar varias vueltas, como para confundirlos y uno a uno son introducidos en el *fambá*, donde una nueva purificación borra los signos que en el patio les habían sido trazados sobre el cuerpo. Ahora Mpegó los *raya* de nuevo. Y comienza el "nacimiento". Se le pone en la mano al neófito una vela encendida. El *Abasí* le da a besar el crucifijo. Y *Mokongo* le entrega su *itón*, le pide que lo bese y le formula la primera pregunta:

-¿Sabe usted lo que tiene en las manos?

-No lo sé.

-Es la vara de la Justicia Suprema de nuestra sociedad. Si usted no está seguro de su decisión, ahora mismo puede arrepentirse.

Nadie se arrepiente. Y entonces el *Mokongo* pronuncia este discurso que Lydia Cabrera reproduce en su libro *Anaforuana* tal como se lo dictó un *Mokongo* amigo:

"Aquí hay que respetar a los Cuatro Jefes principales que son las Grandes Plazas: Mokongo, Iyamba, Isué, Isunekue. Y las secundarias: Mpegó, Ekueñón, Nkríkamo, Mosongo, Abasongo, Nkóboro, Eribangandó, Mbákara. Y hay que respetar hasta el último hijo de Ekue, pues todos los abanekues somos hermanos *y usted tiene que ser fiel hasta que ñankue* (hasta que muera). En la Potencia será un hijo más y la Sociedad no puede consentir que dentro de ella tenga agravios

8. Cabrera (1975). pp. 33-34. Un estudio detallado de los tambores y demás instrumentos abakuás aparece en en capítulo IV del volumen 4.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

con otro hermano. Si deja usted de contribuir con lo fijado... nos veremos en la obligación de despedirlo por medio de un oficio que le niega el derecho a ser Abakuá y no podrá poner los pies en este ni en ningún otro Partido. Si no es usted buen hijo, si no atiende a su madre, que es lo más grande que tiene un hombre, y si abandona a sus hijos y a su mujer, no merecerá tampoco el aprecio de sus hermanos. Sepa que no queremos guapos ni cobardes, porque el ñáñigo no puede dejarse maltratar. Si usted se entera que un hermano está enfermo, no podrá dejar de socorrerlo. Tendrá que respetar a la pieza de orden, al tambor Mpegó. Respeto, unión, formalidad, palabra y valor es lo que aquí se le exige. Y piénselo bien, le repito."

El *indíseme* reponde que lo acepta todo. Jura una y otra vez. *Mokongo* le da a besar su cetro. Y luego *Mosongo* y *Abasongo* hacen lo mismo con los suyos.[9] *Mpegó* traza con tiza amarilla en la cabeza del neófito el símbolo Arakasuaka, el Círculo. Y entonces *Isué* le coloca sobre su cabeza el tambor *Seseribó*, la Madre Divina, la Madre Naturaleza. Después de un largo rezo en el que le explica el pacto que va a establecer con Abasí, *Isué* le da a besar el *Sese* al *indísime* y le entrega un trozo de tiza amarilla para que marque en el parche del tambor *mpegó* el símbolo de la vida y uno de tiza blanca para que trace el de la muerte. Luego le pone en la boca un poco de sal y le hace beber la *mokuba* con sangre de gallo "que es la sangre de Sikán". Por largo rato el *Sese* sigue sobre él, sacramentando su *moropo* (cabeza). *Mbákara* gotea en sus espaldas cera derretida, procedente de una vela encendida que se le apaga violentamente contra el corazón. El "bautizo" ha terminado. El *indíseme* es ya un *abanekue*.

En seguida, empero, se procede a la "confirmación", mediante el contacto directo con el Ekue. El nuevo *ecobio* es acostado sobre el *gandó*, signo que trazado sobre el suelo, representa el río Oddán y penetra en la "cueva" del Misterio. "La parte superior de su cuerpo -nos explica Sosa- oculta por la cortina, queda dentro del *iriongo*, la cabeza entre los pies de Iyamba para que, sin sospecharlo, roce el sagrado ekue, y se produce una concentración de fuerzas conjugadas armónicamente para que, a través de los símbolos sacros, ekue penetre en él y él deje su propia voz en el tambor..."[10] Entona *Isué* unos *enkames*.

9. Enrique Sosa ofrece una versión ligeramente distinta de esta parte de la ceremonia. En ella, en vez del discurso, el Mokongo toma una serie de juramentos: "Jure que será fiel a la potencia y no traicionará su secreto". "Jure que respetará a los cuatro jefes mayores, así como las demás plazas". "Jure que pagará escrupulosamente sus cuotas". etc. Es posible que las palabras y hasta ciertos elementos del rito variasen algo de potencia a potencia. Pero, en esencia, todas ellas exigían lo mismo. Ver Sosa (1982), pp. 232-234.
10. Sosa (1982), p. 235.

hispanocubano.org

Luego le pregunta al iniciado su nombre. Cuando éste lo pronuncia, el *Iyamba* frica el tambor de los tambores. Es la voz sobrenatural del Ekue que responde: una, dos, tres veces. ¡El Espíritu ha aceptado! Y para identificar al "recién nacido" se le traza en la espalda un "cuatro-vientos": una gran cruz con óvalos. Ahora se le quita la venda. Y, deslumbrado, puede contemplar el altar ante el cual poco antes juró sumisión eterna a la Ley Abakuá. Por lo general, al terminar esta segunda etapa de la ceremonia, el sol está a punto de salir.

Comienza entonces la tercera y última fase de la ceremonia, que va desde la aurora hasta el ocaso, tradicionalmente fijado a la seis de la tarde. Es la gran fiesta para agasajar a los nuevos *ecobios*, una celebración pública en el patio o *isaroko*, a la que tienen acceso los profanos, incluyendo las mujeres y los niños: sin duda lo más vistoso y llamativo del ritual abakuá, particularmente cuando hay sacrificio de chivo. En ocasiones el plante termina con procesiones, bailes rituales de los diablitos y una comida de comunión que *Nkandembo* cocina en la cazuela más grande, vertiendo en ella los gallos con su sangre, gran cantidad de ñames y plátanos y algo de todos los "derechos" u ofrendas, incluyendo pizcas de tabaco, yeso y cascarilla. *Nasakó* vierte pólvora a lo largo del *gandó* que previamente ha trazado y después de largas manipulaciones, la enciende, provocando grandes gritos de júbilo. Al *Iyamba* se le lleva un muslo de gallo al *fambá* donde sigue junto al Ekue. Y, después que *Nasakó* prueba la *butuba* (la comida) para comprobar que no contiene veneno, ésta se reparte, primero entre los dignatarios, luego entre los *abanekues*, los cuales -según la tradición- "no es gallo lo que comen: están comiéndose a la Sikanekue."

En medio de la alegría general cuaja en el plante un hondo sentimiento de confraternidad. A la puesta del sol, tiene lugar un último desfile encabezado por *Nasakó* y los *íremes* Eribangandó y *Mboko* (ambos conducidos por *Nkríkamo*), a los que siguen *Isué*, con el *Seseribó* en la mano, *Mpegó*, *Ekueñón*, *Mokongo*, *Abasongo*, *Mosongo*, *Abasí* con el crucifijo, un hombre vestido de mujer para representar a Sikán y, detrás de ellos, los *abanekues* y el público en general. Cuando callan los tambores que han animado la marcha, los dignatarios regresan al *fambá*, se arrodillan, *Mpegó* da tres golpes solemnes en su tambor y entona el último *enkame*. Los *íremes* se despojan de sus trajes. *Koifán* barre del *fambá* los espíritus maléficos. Los muertos regresan al más allá. Tanse y Sikán se han despedido. Y por los trazos del mágico *gandó*, la Voz de Ekue retorna al río sagrado, al Oddán de la leyenda, envuelto por las sombras de la noche.

Si hay sacrificio de chivo (*Mbori mapá*) la ceremonia tiene todavía más colorido. *Ekueñón* (el Verdugo) y *Mbákara* (el Sacristán) salen del *butame* y se dirigen a la ceiba real o simbólica donde se encuentra atado el animal. *Mbákara* lo desamarra y se lo entrega a *Ekueñón*, quien lo conduce al sancta sanctorum.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

Allí, con un rito especial, se prepara al *mbori* para su muerte. Lo que se hace es *rayarlo* con los signos de la consagración y *jurarlo* como si fuera un ser humano. Por medio de la liturgia se le convierte en un *monina*, en un *ecobio*, en un hermano, que es ofrecido como víctima propiciatoria al Ekue y que éste recibe con roncas expresiones de contento. Después de todo, el parche del tambor -del Fundamento- es un cuero de chivo, del cuero van a nacer todos los *abanekues* y en el cuero habla *Abasí.*

Ekueñón conduce a *mbori* al patio, que ahora representa el famoso Embarcadero de la primera iniciación mítica. En procesión lo lleva al tambor Bonkó y hace que lo golpee con los cuernos. Luego lo ata a la ceiba hasta el momento del sacrificio. Pasa un rato. "De improviso -relata Fernando Ortiz- se agita el *Aberisún*, el íreme en función de verdugo; ha recibido una terrible orden del Nkríkamo, quien le canta cierto conjuro y lo atrae tañendo su mágico tambor. El Aberisún ha de matar al cabro; pero este diablito se niega. El Aberisún ha surgido engañado de la cripta del fambá, creyendo que su intervención sería la de limpiar el ambiente y espantar a los indeseables profanos con el terror que infunde su presencia. Para ello recorre el isaroko y hace sus muy terribles amenazas; pero el Nkríkamo lo va atrayendo hacia donde está sujeto el infeliz cuadrúpedo que ha de ser objeto de la oblación."[11] El animal ha sido colocado sobre la *anaforuana* popularmente conocida como *Eñón Suaka* (traducida al español como El Patíbulo), donde espera su suerte. A veces *Aberiñán*, a veces otro *abanekue*, le sujeta las patas y la boca.

De pronto, el Nkríkamo pronuncia el mandato terrible. Dirigiéndose a *Aberisún* le grita: "*¡Akuá Mbori!*" O sea: "¡Mata al chivo!"... Aterrado, el *íreme* se resiste. Trata de huir. Implora a Abasí que no lo obligue a matar a un iniciado, a un hermano. Mas el *Nkríkamo* es implacable. "El poder de su conjuro es más fuerte que la voluntad de Aberisún y después de una patética pantomima, que consiste en acercarse danzando al chivo, el itón en alto, y en retroceder sin atreverse a matarlo, al fin, de súbito y apenas sin mirarlo, lo suprime de un violento palazo en la frente. Consumada la sentencia, Aberisún huye y desaparece de la escena. El chivo muere efectivamente del golpe o queda privado de

11. Ortiz (1981), pp. 494-495. Queremos insistir en que existen diferencias de detalle entre las versiones que ofrecen de estas y demás ceremonias ñáñigas las distintas autoridades en la materia. Esto se debe a la fluidez del rito abakuá, que cambia ligeramente de potencia a potencia. Y también a la precisión o imprecisión (y hasta a la imaginación) de los diversos informantes.

hispanocubano.org

sentido, mientras el coro canta: '*¡Akuá Mbori ñangué!*'".[12] Con un cuchillo que ha presentado previamente al sol y al cielo, *Ekueñón* le corta la yugular, recogiendo su sangre en una cazuela que traslada al *fambá* y coloca sobre el Fundamento, junto con la cabeza cercenada. *Nkandembo* se encarga de guisar los restos del animal, que se consumen como sagrada comunión, mientras se baila alrededor del caldero. En todo lo demás se procede como en la ceremonia de cierre del plante que describimos antes.

La fiesta iniciatoria de consagración de los *obones* y demás dignatarios de las potencias (*baroko*) constituye otro de los grandes ritos de tránsito del ñañiguismo, pese a la escasa atención que ha recibido de los especialistas.[13] Cuando se juramentan todas las plazas estamos ante un *Baroko Ninyao* (*baroko* completo). Cuando se trata de sólo unas pocas, el *baroko* se llama *Baroko Nansáo*.[14] La primera etapa de la iniciación de plazas es de puro procedimiento. Cuando un cargo queda vacante, se elige por mayoría de votos el sucesor en una junta, procurando escoger a un *monina* de prestigio y experiencia, y se fija la fecha del plante. Inmediatamente se envía un oficio a los *obones* de las demás potencias comunicándoles el acuerdo e invitándolos a asistir a la ceremonia en calidad de testigos.

Como éste es -hay que insistir en ello- un acto de iniciación, su liturgia guarda mucho parecido con la de admisión de los *indísemes* que describimos más arriba. En primer lugar se procede a la purificación del templo, de los objetos sagrados y de las personas que van a participar en el rito, mediante aspersiones de agua bendita, aguardiente y vino seco, así como sahumerios de incienso y pases de gallo. La consagración del futuro dignatario debe realizarse a orillas del río sagrado: en el "embarcadero" donde tiene lugar el sacrificio del chivo, sustituto de la víctima humana, de Sikán. Una de las características del *baroko* es que *siempre* hay en él *Mbori mapá*. No es preciso decirlo: si la ceremonia no puede efectuarse a orillas de un río verdadero, bastará con crearlo mediante el trazo mágico del signo correspondiente, al que se le agregará el círculo del *baroko* a que antes nos referimos.

Inmediatamente se "rayan" todos los objetos sagrados y los dignatarios que

12. Cabrera (1975), p. 64.

13. Ni Fernando Ortiz ni Enrique Sosa, por ejemplo, lo describen en sus obras respectivas. Y Lydia Cabrera sólo le dedica una corta página en *Anaforuana*.

14. Baroko es también un *anaforuana* con trazo circular que se refiere a los obones. Y Baroko Bekusé es la reunión de la Jefatura ñáñiga con el objeto de castigar a los abanekues que delinquen.

hispanocubano.org

participan en el rito. Antes de que el candidato sea purificado o rayado, *Nasakó* tiene que purificar y marcar al chivo propiciatorio, con la autorización de *Isué*. En el momento supremo, el postulante es arrodillado dentro del círculo del *baroko*, donde se colocan además los tributos. Entonces, sobre el signo *Eñón Suaka*, El Patíbulo, el chivo es sacrificado, de acuerdo con el ritual que ya vimos y que ahora se repite en todos sus detalles. En procesión se regresa al fambá y allí el candidato o los candidatos, según el caso, proceden a jurar, comulgan bebiendo la *mokuba* con la sangre de la víctima. *Isué* pronuncia las palabras sagradas. (A lo largo de todo el proceso ceremonial se suceden los *enkames*.) Y Ekue produce su Voz, confirmando al nuevo dignatario.[15]

Ricamente saturada también de elementos liminales (al igual que los ritos precedentes) está el "Nacimiento", "Reconocimiento" o Consagración de una nueva potencia. Fieles a su concepto de legitimidad ancestral los ñáñigos no organizan una nueva *nación* sino como desprendimiento autorizado de otra que le sirva de "Madrina". Esa autorización se produce en un plante, es decir, por medio de una compleja ceremonia iniciatoria. También hay aquí un procedimiento burocrático inicial. Los que pretenden crear el nuevo "partido" (por lo general *abanekues* o iniciados en número no menor de trece) deben dirigirse a la jerarquía de la potencia que quieren como madrina. Si ésta lo acepta, se fija la fecha de la "autorización", se especifican los tributos que deberán pagarse por el "bautizo" y se invita a los dignatarios de otras potencias para que certifiquen la validez del acto.

La primera fase del ritual es la purificación del *fambá*, del "personal" y los objetos sagrados de la potencia madrina, e inmediatamente después, de todos los objetos sagrados de la nueva tierra (menos su Fundamento), a lo que sigue el sacrificio de los gallos y la rociadura con sangre de los atributos que realiza *Ekueñón*. Viene inmediatamente el "rayado" tradicional, que se inicia cuando *Mpegó* marca su tambor del mismo nombre y se termina con una "pulverización" bucal de aguardiente y vino seco, un rociado de agua bendita y un sahumerio de incienso sobre las *anaforuanas*, que los jerarcas acompañan con las oraciones cantadas o *enkames* tradicionales. Intensificada así la potencia de los signos, ha llegado la hora de purificar el Fundamento o Ekue de los ahijados.

Para esto hay que marcar una batea nueva con el emblema del *Mokongo* y llenarla con agua traída efectivamente de un río. "La virtud del agua fluvial -nos advierte al respecto Lydia Cabrera-, su valor en los ritos, no puede echarse en olvido. En ningún culto. El agua encadenada en las cañerías, desvirtuada,

15. Cf. Cabrera (1975), p. 51.

hispanocubano.org

despojada de 'su gracia', no puede ni debe jamás sustituir al agua libre, viva, llena de energía, saturada de sol y de luna."[16] Al agua se le agregan las llamadas Siete Yerbas de Ekue, un huevo y un pedazo de cada ofrenda. Las oraciones de *Nasakó* convierten esta mezcla en agua lustral, en la *wemba o eromomo*. Y en ella se introduce el nuevo Ekue, mientras se canta: "*Bongó Nandibá Mosongo*", o sea: "El tambor está en la orilla del río sagrado (donde se halló el Pez)."[17] Terminada esta limpieza, se le pide al Fundamento de la tierra madrina (recluído en el *iriongo*) el permiso necesario para proceder a la "Transmisión".

El Ekue que apadrina sale de su rincón en manos de *Ekueñón*, Nasakó e *Iyamba*, quienes lo sujetan cada uno por una pata y, en procesión, entra en el *fambá* para ser colocado sobre el Ekue ahijado o naciente, mientras se entona el *enkame* consagratorio. Cuando el *Isué* canta siete veces: "*Ubiobío Ekue Arogobiobío*", con lo que llama al tambor hijo a escuchar la Voz del tambor padre, el Ekue responde con la emisión de siete bramidos que le arranca el Iyamba. Entonces se produce el tránsito, al pasar de un bongó a otro la Voz mística, residencia del Espíritu, del aliento, de la fuerza suprema, de la energía infinita. Inmediatamente se "transmiten" en forma similar (aunque la letra del *enkame* es en cada caso distinta) los demás tambores: el *Seseribó*, el *Mpegó*, el *Ekueñón*, el *Nkríkamo* (y el Ekue brama siete veces en cada oportunidad). Sigue la "transmisión" de los cetros o *itones* y la de los otros tambores, comenzando por el *Bonkó Enchemiyá*. Y se acaba por transmitir la Voz a los trajes de los *íremes*, a las marugas o *erikundis* , a los *muñones* y hasta al Crucifijo, al *Abasí Ekonetambre*. Terminada esta fase de la ceremonia, el Ekue de los padrinos regresa a su *iriongo*.

En el segundo episodio de toda consagración de una nueva potencia siempre tiene lugar un *Mbori Mapá* o sacrificio del chivo, según el rito acostumbrado, sólo que en esta ocasión se realizan algunas operaciones suplementarias. La sangre del animal se lleva al *fambá* y lo mismo se hace con su cabeza, que el *Ekueñón* coloca sobre su tambor. Se entregan los atributos a los ahijados,

16. Cabrera (1975), p. 53.
17. *Nandibá Mosongo* es también el espíritu del rio, padre de Ekue, a más de esa orilla sagrada donde todo se inició. Y la primera ocasión que rezó *Nasakó* en el momento de la creación de la sociedad, con todos los *obones* mirando el sol, comenzaba precisamente con las palabras rituales: "Nandibá Mosongo Abasi nanumbe Ekoi...", según puede verse en *La Lengua Sagrada de los Ñáñigos* de Lydia Cabrera, (p. 374). Es decir, que al ser purificado el nuevo tambor se le conectaba litúrgicamente con el ancestro mitico.

hispanocubano.org

cuidando de que cada plaza reciba el que le corresponde. *Mpegó* traza en el suelo el signo de *baroko* y los emblemas de los *obones*. En el centro del círculo se pone una tina donde quepa el nuevo Fundamento, al que se marca y se le ofrenda sangre de un gallo. *Ekueñón* toma la cabeza del chivo de su tambor y la pone sobre el Ekue, mientras los cuatro jefes de la futura potencia *(Iyamba, Mokongo, Isué e Isunekue)* se arrodillan sobre su sello, se dan las manos, cruzan los brazos y son ungidos con una cruz de sangre de chivo en la frente por el Ekueñón padrino, lo que éste realiza después de "alimentar" con la misma sangre los nuevos atributos.

Inmediatamente los *obones* de la tierra naciente proceden a lo que se llama "levantar la cabeza del chivo": con los dientes solamente, sin ayuda de las manos, Mokongo muerde la oreja izquierda, Isué la derecha, Isunekue el hocico e Iyamba el cogote y depositan la cabeza del animal sacrificado sobre el nuevo Ekue, de donde ha de recogerla más tarde Ekueñón para ponerla sobre su tambor. Los trece dignatarios comulgan entonces con la "hostia", como se le llama a la *mokuba*, en que Ekueñón acaba de mezclar la sangre fresca del chivo con la del gallo, que estuvo largo tiempo guardada debajo del Ekue para que se impregnara de su fuerza. "Así se unen -dice un informante- los espíritus de Ekue y de Sikán." Por fin, tiene lugar un desfile, presidido por el nuevo *Iyamba*, que porta el flamante Ekue en sus manos. El tambor sagrado, donde ha encarnado ya la Voz, produce ahora los bramidos del Pez-Leopardo, testimonio de que existe en el mundo una nueva *nación* abakuá.

El cuarto y último tipo de plante de los ñáñigos es el servicio mortuorio, lo que ellos llaman *lloro, nlloró, llanto, angaró, ñankue o ñampe*. Esta ceremonia elaboradísima -ricamente nutrida de elementos liminales y de curiosas inversiones rituales- a veces se celebra en el local de la potencia, al que se traslada el cadáver del *monina* fallecido. Pero lo más frecuente es que tenga lugar en la casa particular del difunto, donde se habilitan para el caso dos habitaciones: una que servirá como *fambá* (con su *iriongo* en una esquina, sus cortinas divisorias y su altar al fondo) y otra que se destina a cámara mortuoria. La liturgia fúnebre tiene importancia decisiva. Sin ella, el alma del muerto no va a donde le corresponde ir. Queda "al garete", vagando y sufriendo sin descanso, persiguiendo e importunando a los *ecobios* vivos. Hay que ayudarla a llegar a su destino, a reunirse con sus antepasados. Para ello es preciso desprenderla del Ekue con que se identificó en el momento de la iniciación. Por eso, en ciertos momentos, el *llanto* parece tomar la forma de una iniciación al revés.

Lo primero es la preparación del cadáver. Tan pronto se produce el fallecimiento, el *Nkríkamo, el Mpegó* y el *íreme Anamanguí* comienzan esta tarea que es, a la vez, física y espiritual. *Anamanguí* se encarga de afeitarlo, de cortarle el

hispanocubano.org

pelo, de lavarlo con agua bendita, aguardiente y vino seco. A esta purificación le sigue el rayado de los signos, los mismos de la iniciación, pero que trazará ahora *Mpegó* con yeso blanco, el color de los huesos mondos y de los fantasmas astrales. Hay, además, otra diferencia: las flechas simbólicas que antes se dibujaban en la espalda mirando hacia abajo, hacia la tierra, ahora se hacen apuntar hacia arriba, hacia el cielo. (Las flechas son "los caminos del espíritu". Por su conducto entran y salen las almas.) La oración que acompaña este acto le explica al cadáver el sentido del rito. *"¡Jeyei ñankue u! Ngomo nangobia obonekue ntara Abasí amara mara ntuyen."* O sea: "¡Escucha, difunto! Rayamos tu espalda con el yeso de la muerte para que te lleve Abasí."

"Limpio el cadáver y marcado por el Mpegó, vestido con una camiseta y un calzoncillo flamantes, envuelto en una sábana blanca, tan pronto llega el féretro, los jefes y hermanos de la Potencia del finado que se hallan presentes, ayudan a colocarlo en el chuchumbé o ntongobé -el ataúd- una vez que el Mpegó haya trazado en éste, con el mismo biokoko (tiza blanca) que le ha servido para signarlo, la fúnebre cruz, con los cuatro punticos señalados a cada lado de ésta -dos arriba y dos abajo- separados por los brazos de la cruz. Este signo... se pinta sobre la tapa, en el fondo de la caja y en la parte exterior del fondo, coincidiendo las tres cruces, con la mayor exactitud posible, en el centro del ataúd."[18]

Mientras tanto, *Ekueñón* ha salido simbólicamente "al monte" a buscar la Voz y la ha traído al Ekue, a quien se le sacrifica entonces un gallo blanco, sin informarle que hay duelo "en la familia", por lo que el tambor brama con el tono de costumbre, "sonando para los vivos". Por su parte *Mpegó* dibuja frente al *iriongo*, en el suelo, la *anaforuana* característica de los difuntos *(Bakurero ñampe)*, y el *íreme Ekoúmbre* la cubre con romero, escoba amarga, guao, pimienta y otras yerbas mágicas que no han sido cortadas sino arrancadas de raíz, lo mismo que la vida del abanekue fue violentamente desprendida de la tierra. El signo necrológico se tapa para proteger a los vivos que participan en la ceremonia fúnebre, neutralizando las peligrosas influencias de la muerte. Sobre el *Bakurero ñampe* se coloca el cadáver dentro de su ataúd.

El *fambá* se ha enlutado. Sobre la cortina de la puerta, una tela negra porta el emblema del *abanekue* desaparecido. En la parte superior de la cortina blanca que resguarda el *iriongo*, descansa discretamente enrollada una cortina negra. El altar se cubre con un paño funebre. En una de las paredes, cerca del suelo, se ha clavado una cartulina negra, también con el signo del *abanekue* y, frente a ella, se colocan las ofrendas, alrededor de un gallo que reposa en una teja. La sangre

18. Cabrera (1970), p. 265.

hispanocubano.org

del animal, la *mokuba*, contenida en una güira, se sitúa a su lado. *Mpegó* ha trazado en el suelo una cruz con cascarilla de huevo. *Anamanguí* viste traje litúrgico y trae una cadena en el pie "para amarrar al muerto en caso de que no se quiera ir". *Nkríkamo* llama al *íreme* golpeando con un palito la cazuela que lleva en la mano, le muestra a *Anamanguí* el emblema fúnebre y éste, sorprendido, anonadado, se tira al suelo y se contorsiona para expresar su dolor, mientras uno de los *obones* desenrolla la cortina negra con el sello de *Anamanguí* en el centro, y la deja caer sobre la blanca que portaba el signo de *Isunekue*. El luto se ha extendido al *iriongo*.

Nríkamo ahora le anuncia a la Madre, a *Akanarán*, que ha perdido un hijo. Se le sacrifica un gallo negro al Ekue y al mismo tiempo se llaman los espíritus de los muertos, quienes acuden en tropel. De pronto, se quiebra el fiero bramido del Ekue. Aquel rugido estruendoso y sobrecogedor de antes es ahora un triste quejido: el llanto de la Madre, de *Akanarán* (¡Guí... guí... guí!) gimiendo por el vástago desaparecido. Se quema incienso bajo el féretro. El Bonkó, en un rincón, recibe un golpe de caña en el cuero. Y, cada media hora, volverá a tañer sus dobles. Los dignatarios, -que han enlutado sus *itones* y sus tambores- son rayados con yeso blanco por *Mpegó*. Y mientras Ekue llora, todos los asistentes al *ñampe* entonan cantos para "aflojar el nudo" que ataba al *abanekue* con el mundo. Se "razona" con él para convencerlo:

Obiyaya, obiyaya, monia werí.
(Ya acabaste aquí, hermano.)

Nkene, nkene ñankue, Ekue nantuyen.
(Tu cuerpo y tu sombra están en la caja.)

Efó kefó efoke inuá ituá subuso masereré
enkaurá musekén sika bayén.
(Callado lloras en tu caja, esperando
que te lleven a enterrar.)

Yere netominñón, usangana usangana ñampe.
(Has muerto pero tienes quien vele por tí.)

Sángana kusón kuson monina kuson okobio
efión nteme, soko menonbira mbayaká.
(Paciencia, hermano. Te vas para siempre,
pero tus derechos estan completos.)

hispanocubano.org

Okobio sanga kiñongo monina munangoro.
(Todos tus hermanos te estamos llorando.)

Mientras los cantos se suceden, *Anamanguí* sigue bailando en torno al cadaver con grandes muestras de dolor. Llega el momento crítico en que se acerca a mirar el rostro del cadáver. Y sus gestos indican máxima desesperación. Hasta que el *Nkríkamo*, siempre en control de los *íremes*, le grita: "*¡Abasí itia mogo!*" ("Fue Abasí quien se lo llevó": o sea, esa muerte responde a la voluntad divina.) Con sus gestos rituales, *Anamanguí* expresa ahora resignación. Los movimientos de sus brazos y del resto de su cuerpo dicen: "¡Qué le vamos a hacer! ¡Dios lo ha querido! Es Dios quien se ha llevado a nuestro hermano." Súbitamente *Nkríkamo* sugiere que alguien ha envenenado al *ecobio*. *Anamanguí* mira en torno, amenazadoramente. Con su bastón en alto se abalanza sobre algunos de los asistentes, hasta que *Nkríkamo* vuelve a calmarlo gritándole: *¡Tébere! ¡Tébere!* Y *Anamanguí*, ya dueño de sí, se acerca al féretro y trata por todos los medios de consolar al *monina* muerto.

Lo mismo que sucede en la ceremonia de iniciación con el *indísime*, ahora, en el *ñampe* de despedida, el *abanekue* tiene que comulgar. En ese momento el cuerpo se queda solo con los altos dignatarios de la potencia, pues a los demás asistentes se les ordena salir del *fambá*. *Ekueñón* le da a beber al cadáver la *mokuba*, tarea no siempre fácil debido al rigor mortis y a la que, muchas veces, objetan los familiares del difunto. Si el acto se hace imposible, la *mokuba* se le administra al signo del abanekue, puesto que como es sabido, su firma es el *abanekue* mismo. Por orden del Mpegó se recogen los derechos, que el muerto ha de llevarse consigo. (Lo que se hace es meter las ofrendas y la *mokuba* en un saco que *Anamanguí* conduce al cementerio y si no a un lugar apartado, donde lo deposita bajo la sombra protectora de un árbol.)

Ha llegado el momento solemne, definitivo. El alma del *abanekue* va a separarse del parche del Ekue, al que se había unido en el instante de la iniciación. Se suceden los *enkames*, los rezos cantados: "Tus hermanos te despiden para siempre del tambor sagrado. Vete al otro mundo con todos tus honores y todos tus derechos." Los asistentes caen de rodillas. Y entonan:

Eribó, ribó, ribó, ribó
Yuansa ribó, ¡aé!
Yuansa ribó, ¡aé!
Umpón mañón betán
Umpón ataún mundirá é!
El Ungido, aquel a quien el Cáliz (Seseribó) unió con lo Divino,
ahora se va de esta vida.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

Ekue gime. *Isunekue*, repitiendo lo que en el día de la iniciación le había hecho al *indíseme*, ahora le pregunta tres veces al *monina* fallecido su nombre. Y es *Isué* quien contesta por él. Ekue ha recobrado su bramido, habla "con el vivo", para probar que el *abanekue*, en realidad, en espíritu, no ha muerto. *Mbákara* trae una tinaja con agua. *Isué* eleva la voz: "*Asanga werí Mosongo saé mañón bira*." El alma del *ecobio* abandona el parche del Ekue y pasa al agua de la tinaja. Y sigue un *enkame* desgarrador: "Por aquí entraste, por aquí saliste. Al cuero viniste, del cuero te vas a la eternidad..."

¡Karabalio kurí mañón
Yamba ñankue okobio!
¡El consagrado vuelve al río!
¡El Iyamba te dice adiós, hermano!

Se organiza la procesión hacia el cementerio. El alma del difunto ya esta libre. Pero hay que asegurarle el tránsito. "Hay que impulsarla hacia el más allá". Sobre las *anaforuanas* (largas flechas conductoras) que *Mpegó* había trazado en el suelo (con sus puntas hacia fuera de la casa mortuoria) se riega ahora pólvora que enciende Nasakó. La llama corre a lo largo del signo, expulsando el alma del muerto. Una vela, que de tanto arder ya casi se ha consumido, es apagada con una brasa ardiente. Se cantan los últimos *enkames*. El hermano que lleva la cazuela derrama el agua hacia atrás. Otro que porta una güira repleta hace lo mismo exclamando: "¡Que tu alma llegue fresca al Río Sagrado de los antiguos, como fresca vino a unirse al Ekue!" Ahora sólo queda enterrar al difunto.

"En el siglo XIX, antes que la represión abakuá se desatara con toda violencia, se iba a pie al cementerio portando en alto el ataúd, sobre los hombros de abanekues que marchaban con pasos cortos, vacilantes e indecisos que, al llegar ante su puerta, comenzaban a dar vueltas con el propósito de desorientar al muerto haciéndole imposible reconocer el camino de regreso, así como para confundir y burlar a los malos espíritus que pudieran aprovechar la situación para perseguir a los vivos. Cerca del cementerio, en medio de los cantos de los abanekues, reaparecía Anamanguí con nuevas muestras de dolor, de ira desesperada y violenta que sólo lograba calmar el tambor nkríkamo hasta que decidía reintegrarse a su mundo extraterrenal."[19] Adaptándose al medio, los ñáñigos fueron modernizando esa procesión, conduciendo el cadáver a su final destino en coches fúnebres y eliminando los ritos que se verificaban fuera del templo.

19. Sosa (1982), p. 248.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

Mientras el entierro está en proceso, la voz del tambor divino sigue bramando en el *iriongo* hasta que un ecobio viene a decirle que el monina ha sido depositado en su tumba. Calla entonces. Y Nasakó procede a "limpiar" el *fambá* en la forma tradicional, para garantizar que no quede ni rastro de "lo malo". Se ha cerrado así el ciclo vital del *abanekue*. Nació éste el día de su iniciación, de su "bautizo", con purificadoras aguas de *wemba*. Y acostado boca abajo sobre el *gandó*, que representaba el río Oddán, recibió ese mismo día su "confirmación". Ahora vuelve a las aguas precursoras, al embarcadero mitológico donde todo comenzó, donde surgió la Sociedad Secreta Abakuá. Retorno a los orígenes. Círculo perfecto de la vida, sellado por una muerte litúrgicamente santificada.

Este concepto circular de la existencia explica el intenso valor reversivo del *nlloró*. La ceremonia está dominada por numerosos símbolos de inversión. El yeso amarillo de la vida es sustituído por el blanco de la muerte. La flecha que con él se traza en el cadáver del *abanekue* apunta hacia arriba, mientras que el mismo signo en el *indíseme* miraba hacia abajo. Los tambores de la orquesta se templan para todos los ritos, menos para el entierro, donde se tocan destemplados y al revés. El cuerpo, durante la iniciación, se coloca bocabajo; durante el *ñampe* está en posición supina. Cuando ingresa, el neófito entrega un gallo; cuando se va, el monina muerto recibe un gallo -muerto como él- que se coloca dentro del ataúd, "como una almohada sobre el cual descansar su cabeza".[20] También, como vimos, se le devuelven al *ecobio* difunto todas las ofrendas que aportó cuando lo iniciaron. Se les llevan al cementerio para que lo alimenten en el viaje hacia el otro mundo. Hasta el huevo que al entrar aportó para la *wemba*, ahora se le retorna en forma de cascarilla, cuando Mpegó hace con ésta, en el suelo, la cruz sobre la cual se colocará la *mokuba*. Antes, la idea era identificarlo con el Ekue. Ahora se trata de separarlo de él. Y el tambor sagrado se incorpora al proceso de inversión y de circularidad: comienza a bramar varonilmente, como pez-leopardo, al comenzar el ñampe; pasa a gemir femenilmente como Akanarán desolada en medio de la ceremonia; y vuelve al pavoroso bramido inicial al terminar el ciclo, en curioso giro dialéctico, como una afirmación de la vida dentro de la muerte, en el curso del gran drama de la salvación. Estas descripciones que hemos ofrecido de los plantes ñáñigos están muy lejos de sugerir siquiera la enorme vitalidad, la fuerza extraordinaria, el vigor físico y espiritual, la ilimitada potencia dramática de estos ritos. Su penetración extática se refuerza con un arte musical y danzario inigualable. Sus *enkames* -voces y tambores en

20. Sosa (1982), p. 246. Según este autor, se espera que "el muerto se conforme con este otro muerto y no intente llevar consigo a uno de sus moninas". (ibidem, id.)

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

alianza indisoluble- y sus bailes, -ya ejecutados por *diablitos* vistosamente ataviados y enmascarados, ya por los demás miembros de la potencia- unidos al olor de la sangre de los animales sacrificados, del sudor de los participantes, del polvo que levantan con sus pies, del incienso que se quema en el *iriongo*... todo se une y se dispara sobre los sentidos del espectador, para provocar las más violentas sensaciones. La realidad mística en que se envuelve el alma ñáñiga se transfiere al observador occidental y le estremece las raíces. Recuérdese lo que narra Lydia Cabrera en *El Monte*: "No olvido el terror que los *íremes*, con sus blancos ojos de cíclopes, infundieron a Federico García Lorca, ni la descripción delirante de poesía que me hizo al día siguiente de haber presenciado un plante."[21] Por algo ha sido tan poderosa la influencia del ñañiguismo en la música, el ballet, la narrativa, la poesía y las artes plásticas de Cuba tanto en el siglo XIX como en el XX. Y por algo de las distintas sectas afrocubanas es la abakuá la que más ha contribuído al habla del cubano de nuestro tiempo.

Muy interesante es la relación del oficio fúnebre ñáñigo con la asignación de castigos a los *abanekues* culpables de violar las reglas. La Sociedad Secreta Abakuá impone a sus miembros una estricta disciplina. Si ésta ha sido quebrantada, las Siete Primeras Plazas se constituyen en tribunal, presidido por el Iyamba, para juzgar el caso. Esta ceremonia, a la que puede asistir toda la membresía, se conoce con el nombre de *Baroko Bekusé*. En una mesa hay una copa con agua bendita, aguardiente y vino seco, que se da a beber a los testigos para que no se atrevan a mentir. Oído el testimonio de acusadores y acusados, los Obones se quedan solos para decidir si hay delito y, en caso de que así sea, para determinar cual será la pena que debe ser aplicada.

Cuando la falta es grave (por ejemplo, si se ha violado el secreto del rito o el *abanekue* ha ultrajado a sus padres o matado a un *ecobio* o caído en prácticas homosexuales) el castigo puede ser la "suspensión", es decir la prohibición de asistir a los actos de la potencia por un período más o menos largo, a veces por toda la vida. Cuando la falta es leve (no pagar las cuotas, borracheras, peleas entre hermanos, etc.) pueden imponerse suspensiones menores o -más frecuentemente- se le propinan al culpable cierto número de azotes, tarea que dirige el Nkríkamo y ejecutan los *íremes*. Cuando la transgresión es particularmente odiosa, la expulsión definitiva va acompañada de un *ñampe* o *lloro*. Considerando al monina como muerto, se le hace en vida un funeral completo, donde se consume una vela encendida al revés envuelta en un papel en que se ha escrito su nombre. Todo parece indicar que esta ceremonia sustituye a la ejecución o

21. Cabrera (1983), p. 217.

hispanocubano.org

eliminación física de los delincuentes, que según ciertas tradiciones, a veces se practicaba en la tierra originaria.

Además de los *plantes*, que son ceremonias mayores, los abakuás celebran otros ritos de menor entidad, pero de significativa importancia litúrgica. En primer lugar: la Purificación en el Día de Año Nuevo, en la que el brujo Nasakó procede a un trabajo especial de "limpieza", tanto de los objetos sagrados como del personal del *juego* y demás *abanekues*, para garantizar que la potencia entre pura en el nuevo año. Para ello usa una paloma blanca, que se identifica con el Espíritu Santo, con la que frota los sagrados atributos y los hombres, después que éstos han sido asperjados por el *íreme Eribangandó*. Una vez terminada la purificación Nasakó le entrega la paloma a Nkríkamo. Eribangandó trata de arrebatársela pero no lo consigue porque Nkríkamo, que ha salido a la calle, la libera y el ave, alzando el vuelo, se pierde en el aire. Con significativos gestos rituales, muestra entonces Eribangandó su gran dolor, su enorme desesperación y, después, un terrible abatimiento. Pero, por fin, regresa al *fambá* y, arrodillado ante el Cáliz (el tambor *Seseribó*) pide perdón por haber intentado apoderarse del Espíritu Divino.[22]

La "limpieza con paloma blanca" es el mejor remedio que existe para la "salación", para la mala suerte que puede apoderarse de una potencia (cuando es perseguida por la justicia, o pierde muchos de sus *obones*, o se ve azotada por la pobreza, o tiene muchos *ecobios* enfermos.) Resulta particularmente efectiva cuando los muertos no han sido tranquilizados litúrgicamente y se empeñan en molestar a los vivos. Entonces, según un informante, "pasamos la paloma sobre todos los fundamentos, por las paredes, por las esquinas, por el cuerpo de los moninas... y después la soltamos viva, para que se lleve al espacio todo lo malo que recogió, para que se lo lleve bien lejos, allá al cielo, donde el mal no puede contagiar a nadie."

Otra significativa ceremonia es la consagración de un nuevo Ekue cuando se rompe el viejo. Cuando esto sucede, Nkamima, el Amo del Monte, el Dueño de la Selva, sale a buscar un tronco que sirva de "madre" al sustituto. Cuando encuentra el árbol adecuado, le paga sus tributos, lo corta, lo ahueca, lo pule y se lo entrega al Iyamba, quien lo recibe exclamando: "*¡Garogamá, garogamá, garogamá!*" (¡Madre, madre, madre!) Al comenzar el rito, Nasakó baña al tronco en una palangana blanca con agua de coco (para que lo refresque), de una mezcla de aguardiente y vino seco (para que lo reconforte) y de albahaca (para que lo "limpie"). Los cuatro *obones* trasladan entonces el parche del Ekue viejo (que

22. Cf. Cabrera (1970), p. 210.

hispanocubano.org

lleva encima las ofrendas trituradas y sangre de gallo y chivo) al nuevo. Nasakó lo atesa con las cuñas. Del palo de Mosongo se extrae un güin y Nasakó *fragaya* con él hasta que brota la Voz. Los *obones* (Iyamba, Mokongo, Mosongo e Isunekue) deben declararse conformes con el resultado de la operación. Y, al final, todos participan de la comida ritual del chivo, de los gallos y las ofrendas.

La complejísima liturgia abakuá que en este acápite hemos venido describiendo se ha sincretizado con fuertes elementos del cristianismo con el curso de los años, sobre todo a partir de los conscientes esfuerzos realizados en esa dirección por Andrés Petit. Según le contó un informante a Lydia Cabrera, en cierta ocasión (en el siglo XIX) salieron los ñáñigos por la calle de Jesús María y, para demostrarle al cura que eran cristianos y no judíos, pararon su procesión frente a la iglesia. "Al verlos el cura con sus tambores, llevando un crucifijo, una tinaja y la cabeza de un chivo, les preguntó:

- ¿Quiénes son ustedes? ¿Qué quieren?
- Somos abakuá. Queremos que nos bendiga.
- Pero ¿ustedes creen en Dios?
- Creemos en el Padre, en el Hijo, en el Espíritu Santo y en la Santa Madre Iglesia.

El cura les echó un rezado y los bendijo."[23]

En Cuba, tanto los abakuás como los devotos de las reglas congas y de la lucumí, no sólo han asimilado, como hemos visto, muchos elementos del cristianismo, sino que practican a su manera muy devotamente el catolicismo. Para no citar sino un sólo dato: el bautizo católico es indispensable para ser aceptado como miembro de la santería. Entre los ñáñigos, Abasí es Dios, pero también es el Hijo de Dios, Jesucristo, el "Cristo Criollo". Ya hemos visto el papel prominente que desempeña el crucifijo en los ritos de la secta. Además, ésta ha elaborado una Tabla de Mandamientos, aunque éstos son siete en vez de diez y no copian exactamente la ley mosaica. Acabamos de ver como en ciertas ceremonias se identifica la mágica paloma purificadora con el Espíritu Santo, el tambor Seseribó con el Cáliz y la *mokuba* con la hostia consagrada. El altar del *fambá* se parece cada vez más al de las iglesias católicas. Y, entre sus *enkames*, se encuentra uno al que llaman Padre Nuestro y otro que recibe el nombre de Credo. El uso sistemático de las velas, del incienso, del agua bendita son también claras evidencias de ese sincretismo. En algunas potencias -nos dice Enrique Sosa- "la imagen de la Virgen ocupó un lugar prominente; como Virgen de Regla..., la Purísima y la Caridad del Cobre... En Ebión, 'tierra' del barrio de San

23. Cabrera (1970), p. 55.

hispanocubano.org

Lázaro en La Habana, fue sustituida por este santo católico, muy reverenciado por los descendientes de africanos en Cuba dada su relación con las enfermedades."[24] Lo que prueba que la transculturación se producía no sólo con los elementos de la cultura dominante sino tambien con las demás sectas o reglas afrocubanas establecidas en el país. En el ñañiguismo pueden notarse ciertos elementos que evidentemente proceden de Palo Monte y de la Regla de Ocha. El caldero religioso de Cuba bulle con materias que provienen de las más diversas fuentes.

Al igual que los demás ritos afrocubanos, el abakuá ha provocado siempre el desprecio, la repugnancia y el recelo de los sectores dominantes de la sociedad cubana. Ya vimos en el tomo anterior cómo el abolicionista Francisco Calcagno los estigmatiza en su novela antiesclavista *Los Crímenes de Concha*. En su trabajo sobre la fiesta del Día de Reyes recoge Fernando Ortiz la opinión de Ontiano Lorcas, publicada en la prensa habanera en 1859: " En el ñáñigo se extremó toda la grosera y bárbara imaginación de las tribus africanas. Institución, signos, trajes, todo era en alto grado repugnante. Era de ver con qué feroz entusiasmo seguían las masas de las clases más ínfimas del pueblo, sin distinción de edades, sexo ni razas, aquel ridículo madero emplumado, símbolo que enarbolaba cada una de aquellas salvajes agrupaciones ahitas de aguardiente y sangre de gallo, y que, según delataba la voz pública, tenía por juramento una herida mortal en el pecho de cualquier humano. Las demás tribus llamaban la atención por lo pintoresco y exótico de sus cantos, trajes y bailes: en los ñáñigos todo era feroz, sombrío, nauseabundo. La horda repleta de navajas y puñales, marcaba a paso lento, no agrupada sino apiñada, tras los bailadores, que no cesaban en sus convulsiones chocantes, de agitar el rimero de cencerros que llavaban atados a la cintura. Y cuando se encontraban dos agrupaciones de éstas, enemigas por lo común, pues siempre se tenían declarada mutua guerra, se trababa una lucha en la que se herían y asesinaban feroz y cruelmente."[25]

Por su parte, algunos intelectuales negros veían en el ñáñigo una rémora para sus empeños en pro de la redención de su raza. Así, por ejemplo, en su novela *La Familia Unzúazu* Martín Morúa Delgado condena esas "asociaciones de origen africano sostenidas por criollos libertos" y censura la atracción que parecían tener aun entre las muchachas de color de la clase media. "A orgullo tuvo gran número de jóveves, lo mismo de color que blancos, el pertenecer a una asociación que les daba fama de valientes y favorable partido entre la relativa

24. Sosa (1982), p. 180.
25. Ortiz (1960), p. 12.

hispanocubano.org

porción de mujeres y campechanas que su arrojo pagaban con morbosos agasajos. Y cada jovenzuelo de aquellos alardeaba de ser un *ñon*, es decir, temible, temido y sin temor, que moría por su tierra defendiendo cualquier capricho de hermandad, o por individuales agravios, seguro siempre de tener quien combatiese a su lado o se sacrificase después por vengar al compañero inmolado. Las jóvenes mismas, las señoritas de cierta representación, no se avergonzaban de sus preferencias por los jóvenes ñáñigos, dándose en distintas ocasiones el caso de verse despreciados en fiestas y saraos algunos caballeritos que tenían la dignidad suficiente para no dejarse arrastrar por aquel torrente de podredumbre social."[26]

Desde que apareció en la primera mitad del siglo XIX, la secta Abakuá fue hostigada constantemente por las autoridades, aunque hubo períodos en que la persecución arreció. Por ejemplo, en plena Guerra de los Diez Años, en 1876, la policía colonial declara a los ñáñigos reos de "atentado a la autoridad, de sacrilegio y herejía, de asociación ilícita y de conspiradores contra la paz pública". Y el Gobernador General de la Isla, en un decreto, resuelve "que queden prohibidas completamente las reuniones de ñáñigos, y por lo tanto que no se les permita, como hasta aquí, salir a las calles en ningún día, ni con pretexto alguno." Y en 1880 el Gobierno Civil de la Provincia de La Habana ratifica la eliminación de los ñáñigos, aun de los blancos, de las fiestas del carnaval.[27]

Desde luego, estas medidas nunca lograron exterminar al ñaniguismo, que siguió floreciendo en la sombra como ya llevamos dicho. Lo mismo sucedió con las otras sectas, que se refugiaron en los cabildos y se expresaron en los *tambores* de los ingenios, consideradas por los amos de esclavos como simples fiestas de entretenimiento y que, en consecuencia, se permitían como válvula de escape espiritual de las negradas. Al terminar el poder español, el Gobierno Interventor arreció su campaña represiva contra las religiones afrocubanas. Y en los primeros años de la República se hace evidente el propósito de acabar con esos cultos por medio de la persecución policíaca. Basta leer las reseñas periodísticas de estas actividades -recogidas en parte por Fernando Ortiz en 1906 en su obra *Los Negros Brujos*- para comprobarlo.[28]

Esa persecución y la campaña propagandística que la acompañaba, deformando generalmente el verdadero carácter de estas sectas, formaban parte de los

26. Morúa Delgado, (1901), p. 122.
27. Véanse estas disposiciones contra la Sociedad Secreta Abakuá en Sosa (1982), pp. 376-381.
28. Ortiz (1973), Capítulo VI, pp. 181-220.

hispanocubano.org

nefandos esfuerzos realizados por los discriminadores antinegros para encender las pasiones racistas y dividir la opinión pública nacional. Metiendo a todos los ritos en un saco, bajo la denominación de "brujería" o "ñañiguismo", presentándolos como sanguinarios, homicidas y antisociales, se sembraba el temor en la población blanca y el terror en la negra. En Guantánamo y Santiago de Cuba, donde nunca funcionó una sola potencia abakuá, los autores de este libro pueden dar fe de que muchas veces se agitaba este fantasma ante los ojos de los niños blancos, advirtiéndoles: "¡Pórtense bien porque si no se los lleva el ñáñigo!"[29]

Estas actitudes se explican (aunque no se justifican) por varias de las características de la secta. En primer lugar, sus miembros procedían de los sectores más pobres, desvalidos e ignorantes de la sociedad, de los esclavos negros o de sus hijos libres, gente siempre menospreciada y degradada por los de arriba. Es ésta, además, una sociedad secreta, lo que siempre provoca recelos y confusiones, como ha sucedido, por ejemplo con la masonería. La dimensión críptica puede conducir a las más falsas e injustas creencias, como esa tan repetida de suponer que, al terminar la ceremonia iniciatoria, el ñáñigo debe atacar con un cuchillo al primer blanco que se cruce en su camino. Por otra parte, el rito abakuá incluye sacrificios de animales, como sustitución de los humanos que en Africa a veces se realizaban. (Desde su fundación ya se había producido la sustitución ritual de la víctima humana por la animal, es decir, a la Sikanekua por un chivo: la misma mentalidad que había cambiado a Ifigenia por una corza en Grecia y a Isaac por un cordero en el Antiguo Testamento.)

Además, no cabe duda de que poco después de su fundación en el siglo XIX, muchas potencias dieron cabida en sus filas a elementos maleantes de la población negra urbana, especialmente en La Habana, lo que no ayudó en nada a prestigiar la Sociedad. Tampoco han ayudado a su imagen las riñas intestinas entre *tierras* o *juegos* hermanos, que tantas veces se han resuelto a punta de cuchillo, sobre todo entre los obreros portuarios, como sucedió en los sangrientos conflictos entre los Efor y los Efik. Ni mejora su estampa ese "machismo" típico de la secta, que confunde a menudo la valentía, la bravura y el arrojo que ésta demanda de sus miembros, con la altanería, la insolencia, la bravuconería y el

29. Lydia Cabrera escribe en *La Sociedad Secreta Abakuá*: "La falsa acusación que se ha lanzado de continuo contra los ritos importados por los esclavos, cayó de lleno sobre los ñáñigos, como si estos tuviesen la exclusiva de ciertas prácticas de hechicería que se caracterizan por los sacrificios de niños blancos. Este error, calumnia la más humillante para el ñáñigo (lo es para toda la gente de color) decidió a un anciano, a Saibeké, y a otros iniciados, a romper su silencio y aclararnos sus misterios con verdadero interés..." Cabrera (1970), p. 11.

hispanocubano.org

matonismo. Algunas de la figuras del bajo mundo -de los negros curros de la capital, para citar un caso- adquirieron carácter de leyenda, como el famoso *chévere monina* Manita-En-El-Suelo, quien inspiró al gran compositor Alejandro García Caturla una obra que desgraciadamente quedó sin concluir.

Siempre ha actuado en el seno de la Sociedad Abakuá una tendencia dirigida a limpiar y sanear sus filas. Y, desde hace décadas, los ñáñigos creen haber logrado ese propósito. Insisten en que su organización no es "una cueva de ladrones" sino una entidad religiosa y de asistencia social. En la página final de su clásico estudio, tantas veces citado, Lydia Cabrera reproduce la explicación que de su sorprendente disponibilidad como informante le hizo el gran Saibeké: "Si hemos hablado, si le he aclarado algunos puntos que a los ñáñigos no les gustará ver publicados y en sus manos de mujer, es porque estoy seguro que mi religión ganará al ser bien explicada sin tapujos, y que este libro no la denigra como la han denigrado no sólo los ignorantes, sino hasta muchos ñáñigos."

"Póngame esto bien claro -le pide a Cabrera Saibeké-. Usted le llama a este libro: La Sociedad Secreta Abakuá. Acláreme bien esto, porque no estoy del todo conforme con ese título que se presta a confusiones. Diga que Abakuá no es sociedad secreta porque se esconde. Diga que los buenos ñáñigos no se esconden de nadie. No nos avergonzamos de nada. No tenemos nada malo que ocultar. Nada más que lo Sagrado. ¡Eso sí!... ¡Que salga bien claro en el libro! ¿Se esconden los masones que son tan parecidos a nosotros? Yo no hubiera puesto Sociedad Secreta, siendo el ñañiguismo conocido por su mala o buena fama. Yo diría: Abakuá, una Sociedad que se calla los secretos de su religión."

Y la ilustre etnóloga apunta por su cuenta: "Lo que desea Saibeké por el honor de la confraternidad a que pertenece desde que era un mozalbete de veinte años -conviniendo conmigo en que Abakuá es una Sociedad Secreta bien definida- es no tomar lo de 'secreto' en un sentido absoluto, pues hay las fiestas, las procesiones por las calles, las danzas de los famosos diablitos que puede contemplar un público profano. Y sobre todo, y esto es lo que le duele a mi buen Saibeké, que el nombre de ñáñigo no sea sinónimo de delincuente..."[30]

Resume así el viejo *monina* la definición de la secta a que ha dedicado su existencia: "No es una sociedad de malhechores, de ladrones o asesinos, sino religiosa y de socorros mutuos."[31] Y esa es la imagen que hoy en día tienen los *abakuás* cubanos de sus *potencias*, de sus *juegos*, de sus *naciones*, del rito sagrado que los protege mientras viven y les abre, en la hora de la muerte, las rutas de la salvación y de la paz.

30. Cabrera (1970), p. 296.
31. Cabrera, Ibidem, id.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

Sincretismo religioso afrocubano

Al llegar a este punto, en que termina nuestro esquemático estudio panorámico de los cultos afrocubanos, conviene insistir sobre el rol que el proceso de sincretismo desempeña en su aparición. Tanto en los tomos anteriores como en éste a él hemos aludido, aquí y allá, con relativa frecuencia. Sería falso, sin embargo, concluir que este fenómeno se reduce a un simple mecanismo de adiciones o substracciones, de pérdidas o préstamos parciales de unidades o elementos característicos. Lo que hay es una síntesis que desemboca en una realidad social nueva y distinta. Las *reglas* que encontramos en Cuba no son simplemente religiones africanas transportadas a América que, en este lado del Atlántico sufrieron algunas modificaciones conceptuales o litúrgicas. Son, en realidad, entidades profunda y auténticamente *afrocubanas*, es decir, formaciones religiosas originales, con personalidad independiente y propia.

Es preciso, además, reiterar que esa evolución sincrética presenta una doble vía: del superestrato al subestrato, pero también a la inversa, del subestrato al superestrato. La religión popular cubana, la que practica la gran masa de la población, sea blanca, negra o mulata, no es otra cosa que un *ajiaco*, un cocido nacional en que se mezclan substancias procedentes de los dos polos de nuestra cultura. Es una amalgama siempre inestable de cultos africanos, de catolicismo y espiritismo, en proporciones diversas según los tiempos, los lugares y las condiciones sociales de los practicantes. Retención y préstamo, continuidad y cambio se combinan dialécticamente en todo momento para dar lugar a una realidad religiosa con rasgos tradicionales muy firmes, pero dotada, a la vez, de extraordinaria labilidad.

El sincretismo religioso tiene lugar, por ejemplo, en el terreno del lenguaje. Un corpus gigantesco de *súyeres* lucumíes, de *mambos* congos y de *enkames* abakuás, que se cantan hoy en sus idiomas africanos respectivos tanto en Cuba como en los Estados Unidos, Puerto Rico, España y demás países de la diáspora criolla, prueban la capacidad del esclavo africano para traer consigo y consolidar intactos en su nuevo habitat, bloques considerables de su cultura originaria. Pero un estudio detenido de esos cantos religiosos prueba que éstos portan claras huellas de la sostenida penetración de elementos lingüísticos oriundos del ambiente americano que los rodea, particularmente del bozal. Así, un congo puede invocar a su nganga con este cántico:

Nganga yo te ñama
Kasimbirikó
Yo tengo nguerra

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

Nganga mío yo te ñama
Nganga ñame Kisirimbó
Ahora vamo a jugá
Yimbirá vamo yimbirá
Yimbirá un poco...

Los congos hacen uso frecuente del castellano para referirse a sus objetos rituales y sus ceremonias. Le dicen a su nganga "prenda" y también muchas veces "madre" y creen que de ella puede desprenderse una "hija". A sus trazos emblemáticos les llaman "firmas". Y a su ceremonia iniciatoria "rayamiento" o "juramento" y, a veces, "sacramento". El acto adivinatorio es un "registro". En la preparación del templo o *nso-nganga* para una ceremonia de iniciación se cubren las paredes con ramas de árboles y yerbas. Y a eso se le dice "hacer monte" o "hacer manigua". La purificación es un "despojo". El espíritu protector es el "ángel de la guarda" y los sacerdotes son "Taita-nganga" y "Mama-nganga". Y hay "padrinos" y "madrinas" y "mayordomos". Y, para pedir protección para un ahijado, puede que se cante, casi todo en castellano:

Los que mueren no vuelven más.
Hueso cambio y no hay agravio.
Los hombres tienen palabra.
Las mujeres mueren
con sus pechos y sus sayas.
Buey muere con sus tarros.
Caballo con sus cascos.
Perro con sus dientes.
Agongorotí, ca uno con lo suyo.

Hasta el nombre generalmente usado para referirse a las reglas congas se integra con dos palabras españolas: Palo y Monte.

También la Regla de Ocha es popularmente conocida como "santería". Y en su vocabulario, los amuletos son "resguardos". Y los orichan son "santos". Los dioses "bajan" o "suben" y "montan" al "caballo". El Biagué y el Dilogún tienen "letras". La iniciación o Kariocha es un "asiento". La mala suerte "salación". Changó se llama Santa Bárbara y Ochún la Virgen de la Caridad. La lista es interminable. Y con la adopción de la misa espiritual, que -como vimos- es producto de la transculturación con el espiritismo, el idioma español, antes usado para el rezo de oraciones populares tradicionales, como la del Anima Sola y otras, ahora se hace de uso general, llegándose a recitar poemas de mayor o

hispanocubano.org

menor calidad literaria (como la "Plegaria del Náufrago") y hasta las oraciones tradicionales de la Iglesia católica, tales como el Padre Nuestro, el Ave María y el Gloria. (Un estudio detallado de la influencia de las lenguas afrocubanas sobre el español de Cuba aparece en el próximo capítulo.)

Del bembé o *tambor de santo* actual ejecutado por fieles en gran parte blancos, a las ceremonias similares que tenían lugar en los ingenios esclavistas del siglo XIX hay una poderosa diferencia de atmósfera. La religión es la misma pero su circunstancia ha cambiado. Y si nos trasladamos a los ritos africanos practicados en el continente negro, la distancia es aun mayor. Repetimos: aquí no estamos ante simples retenciones o pérdidas de elementos o de adiciones más o menos mecánicas, sino de un evidente proceso sincrético de progresiva *criollización*, no sólo en lo lingüístico sino en todas las dimensiones de lo espiritual. La simbiosis sincrética *recrea* estas *reglas*, y constantemente las adapta a las nuevas necesidades de sus practicantes. Y a esa capacidad para el cambio sin destruir las esencias, o sea, a esa labilidad, tal vez se deba la notable penetración de estas religiones en amplísimos sectores de la población cubana de la Isla y del exilio.

El sincretismo se produce a muy distintos niveles. Uno de ellos es el de la absorción de los símbolos. Tómese el caso del crucifijo. Este objeto del culto católico ha sido adoptado por todas las sectas afrocubanas. Lo encontramos en la *ngangas* de los congos (siempre que no sean "judías"). Y también en los altares y en las procesiones de los ñáñigos. La transculturación con el espiritismo y la subsecuente acogida de la "bóveda espiritual" o altar privado, en el que siempre hay un crucifijo, confieren a este símbolo cristiano una presencia universal tanto en las reglas congas como en la de Ocha. El Hijo de Dios cristiano preside gran número de ritos afrocubanos.

Para algunos este fenómeno se debe al deseo, más o menos deliberado de disimular las despreciadas creencias propias tras el emblema más prestigioso de la ideología dominante. Es posible que así sea. Pero en este préstamo cultural hay algo más. Hay, por lo pronto, el interés de apropiarse del *aché*, del *mana*, de la potencia mística extraordinaria que se atribuye a la religión de los blancos dominadores. Y hay también un evidente empeño de integración. Dada la tolerancia y la flexibilidad típicas de las *reglas* criollas, que reconocen el valor y la vigencia teológica de todos los cultos, el catolicismo es admitido como parte integrante del complejo religioso afrocubano, en cuyos ritos ha de desempeñar un papel especial. Recuérdese, por ejemplo, que en la Regla de Ocha el único bautizo válido es el de la Iglesia Católica, Apostólica y Romana. Sólo después de cristianizado puede un individuo seguir los pasos iniciatorios propios de la santería. Y lo primero que hace el iyawó, al terminar su Kariocha, es asistir a una

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocúbana, tomo 3, Universal, Miami 1992

iglesia católica. También en Palo Monte, la iniciación es imposible si el aspirante es "judío", es decir, si previamente no ha recibido las aguas bautismales en un rito católico. Además, el único sacramento matrimonial aceptado por todas las reglas afrocubanas es el del catolicismo.

Muchos otros objetos sagrados del catolicismo y del espiritismo acompañan a los de origen africano en los cultos afrocubanos. En primer lugar, la ubicua agua bendita, cuyos poderes mágicos son respetadísimos por todos y es el líquido preferido para las aspersiones. Además encontramos rosarios, escapularios, incensarios, biblias, devocionarios, misales, oraciones impresas de muy variado género. Y, desde luego, los innumerables vasos con agua que nunca faltan en los altares congos. Según Calleja Leal: "Para los nganguleros, las velas robadas de las iglesias son muy estimadas para sus prácticas de hechicería, especialmente aquellas que fueron sustraídas en los días de semana santa o bien aquellas que fueron empleadas en los funerales y velorios de los difuntos. La entrada de una iglesia o de una ermita constituye uno de los lugares señalados para depositar muchos trabajos de hechicería, los restos de comida de una fiesta destinada a los espíritus difuntos (o bien las mismas ofrendas que éstos recibieron en dicha fiesta religiosa), los restos de animales sacrificados y los restos de algún tipo de "limpieza" o "despojo" (rito de purificación)."[1]

Por su parte, Lydia Cabrera explica en *El Monte* cómo el caliz de la misa puede sustituir al tambor *Sese Eribó* y cómo en el altar, detrás del *Sese*, se pone un crucifijo en representación de Abasí: "Al fondo negro de la confraternidad Abakuá -escribe la ilustre etnóloga- han ido superponiéndose, con solemnidad regocijante, elementos cristianos, bizarros remedos del culto católico que los criollos y luego los blancos, acentúan cada vez más; así vemos al Sese Eribó, que se asimila al Santísimo, desfilar bajo palio en las procesiones que acompañan los ritos mágicos, sobre todo en Matanzas y Cárdenas, llevado por el Isué, quien reviste sobre el pantalón una casulla morada, se ciñe una banda del mismo color a la cintura, se toca con una mitra de obispo, y calza sus pies con sandalias franciscanas... Según el grado de sincretismo que alcanza la potencia, el altar se ornamenta con candeleros y floreros con ramos y flores de metal, los mismos que decoraban antaño los altares de las iglesias coloniales, y que los ñáñigos, anticipándose a los anticuarios yankees, les compraban a los curas deseosos de renovar el ajuar de sus templos."[2] El propósito, más o menos consciente, de prestigiar el rito ancestral con los ropajes de la liturgia del superestrato, parece evidente. El *Isué* vestido de obispo podrá parecer ridículo y hasta sacrílego a un

1. Calleja Leal (1989), p. 338.
2. Cabrera (1983), pp. 210-212.

hispanocubano.org



SESE ERIBO
(Dibujo de ñáñigo)
Nótese la forma de cáliz que adopta el tambor, al que los abakuás también llaman la Copa de la Hostia. (Tomado de la *Sociedad Secreta Abakuá* de Lydia Cabrera)

blanco católico. Pero esa vestimenta le otorga al jerarca ñáñigo, dentro de su propio grupo social, un rango extraordinario. Esas compensaciones valorativas son muy frecuentes entre "los humillados y los ofendidos".

Por lo demás, la transculturación -recuérdese- es siempre inter-influencia. Por razones distintas a las que operan en el subestrato, los miembros del grupo dominante también absorben elementos religiosos afrocubanos. Lydia Cabrera se refiere a Doña Socorro de Armas, señora rica, de educación europea, amante de lujos y refinamientos y, a la vez, iniciada en los secretos de Palo Monte. Y agrega: "No era extraño que algunas amas y amos de ingenios en el pasado, como hemos podido averiguar por confidencias de sus mismos descendientes, se dejasen seducir por las creencias de sus esclavos, como doña Socorro. Otras de las que tenemos noticias, preferían los orichas de los lucumíes, a los Nkisi, Wangas, Nkita y Mumbonas de sus congos."[3] Y lo mismo continúa sucediendo en el presente, salvando las distancias clasistas típicas del momento.

3. Cabrera (1973), p. 15.

hispanocubano.org

No creemos necesario insistir aquí sobre el fenómeno sincrético de asimilación entre los orichas y mpungos con los santos católicos, del cual hemos hablado varias veces. Señalemos tan sólo que este proceso da lugar a una peculiar dualidad en la representación de los mismos por medio de las estatuas que se colocan en los altares y en los jardines de las casas. Así, por ejemplo, una estatua de Changó puede presentarlo con un hombre negro con un hacha de doble filo en la cabeza o como una joven blanca de larga cabellera negra y un cáliz y una espada en las manos: la Santa Bárbara del santoral católico. Por lo general, la imagen de Ochún no es otra que la tradicional de Nuestra Señora de la Caridad del Cobre, la virgen mulata con los tres Juanes a sus pies. Y la de Yemayá no se distingue de la escultura de la Virgen de Regla que se encuentra en los templos católicos.

Hasta qué punto esta identificación llega a ser absoluta depende del grado que alcance el proceso sincrético. Hay sacerdotes, sobre todo en ciertas reglas congas, que afirman distinguir precisa y constantemente, en su ritual, entre la deidad o mpungo de origen africano y el santo católico con que aquellos se han transculturado. Pero, en otros casos, la asimilación se acerca mucho a la identidad total, particularmente entre los adeptos a la Regla de Ocha. De otro modo no puede comprenderse, para citar un caso, que al referirse a Santa Bárbara, sus fieles le agreguen adjetivos masculinos (Santa Bárbara *bendito*, por ejemplo) atribuyéndole el sexo de su advocación africana Changó.

Las reglas afrocubanas han adoptado, casi sin excepción, las festividades del catolicismo. Y así, el 4 de diciembre es el dia de Santa Bárbara, de Changó y de Siete Rayos; el 24 de septiembre es el día de la Virgen de las Mercedes, de Obatala y de Mama Kengue; el 7 de septiembre es el día de la Virgen de Regla, de Yemayá y de Madre de Agua; etc. El ocho de septiembre, día de la Virgen de la Caridad, tiene lugar una peregrinación masiva al santuario del Cobre, en el que se identifican en su devoción los católicos ortodoxos, los practicantes estrictos de la santería (para quienes esa virgen es Ochún) y un gran número de otras personas, quizás la mayoría, que oscilan entre ambos cultos. (Los congos -una de la pocas excepciones a la regla- celebran día de Mama Chola el doce de septiembre, en vez del ocho). En la popularísima peregrinación al Rincón el día 17 de diciembre, participan los creyentes de todas las sectas, que rinden homenaje a San Lázaro, a Babalú Ayé y a Ta Kañengue. Otras festividades católicas muy respetadas por los afrocubanos son las de Semana Santa (sobre todo el llamado Sábado de Gloria), el Día de Todos los Santos (1 de noviembre), el Día de los Fieles Difuntos (2 de noviembre), el Día de la Noche Vieja (31 de diciembre), como anticipacion del Año Nuevo, fecha de San Manuel, etc.

Los afrocubanos creen que Jesucristo vuelve al mundo no el Domingo de

hispanocubano.org

Resurrección sino el Sábado de Gloria: "Nos quedamos sin Dios el jueves y el viernes; si Cristo Jesús no resucitara el sábado, el mundo acabaría", le explicaba a Lydia Cabrera uno de sus informantes. Y en *El Monte* se agrega: "Para nuestros negros, que aun observan escrupulosamente los preceptos de la Semana Santa, era y es un gran dia el Sábado de Gloria. El mejor de todos para arrancar palos y arrancar las yerbas, para saludar a la ceiba. Jueves y Viernes Santos, olochas, yalochas y babalawos, se abstienen de ejercer sus funciones y de ofrendarle comida a los orichas: se vacía el agua que baña las piedras del culto y se cubren con telas negras. No se les encienden velas, no se les tocan campanas, aggogó, ni siquiera se les da de beber. Los orichas guardan un luto religioso. Y las ngangas cristianas también. Los kimbisas desde las seis de la mañana hasta la tarde visitan las iglesias y los cementerios. Los ñáñigos cubren a Akanarán (al Sese Eribó). No se arranca una sola yerba; pero, a oscuras, antes de salir el sol del Sábado de Gloria, iyalochas, babalawos y paleros, todos van al campo a saludar a la ceiba y proveerse de *ewe* o de *vititi*, de yerbas y plantas que llevan a sus casas chorreando el rocío *-ororó-* milagroso y sagrado del amanecer... Resucita el Señor, Baba-Olorún. La vida vence a la muerte y continúa."[4] Como puede verse en ese párrafo, la identificacion es evidente: la resurrección del Dios católico es también la de Olodumare, la de Nsambia, la de Abasí.

Ya nos hemos referido antes a la integración ceremonial entre el catolicismo, la Regla de Ocha y de las de Palo Monte, como sucede con el bautismo, el "pago" de misas a los difuntos, la asistencia a misa en ciertas ocasiones, el matrimonio, etc. Como explica Calleja Leal: "Todos los nganguleros son muy asiduos a las iglesias católicas (en congo "muna-nso-Nsambi"; trad. casa de Dios), a las que se llaman "sinagogas" en las sesiones espiritistas afrocubanas. Tal como ha podido comprobarse, el *ngangulero* guarda un gran respeto y veneración hacia la Iglesia Católica y hacia el clero en general... Por otra parte, resulta muy frecuente que el *babalawo* , el *babalosha* y el *ngangulero* aconsejen el que se ofrezcan misas de funeral en la iglesia a los espíritus difuntos, a ser posible cantadas y con órgano; y después una misa espiritista con el fin de que el difunto se comunique y diga cuanto quiere y necesita, para así ayudarle a purificarse ("coger luz" en la terminología espiritista afrocubana)... Tampoco resulta extraño el ver a algún afrocubano comulgando en una iglesia antes o después de acudir a algún ritual religioso afrocubano.... Cualquier investigador que no conozca profundamente los sistemas religiosos afrocubanos, dificilmente podrá distinguir si un afrocubano está realmente rezando a un santo católico o a un

4. Cabrera (1983), p. 186.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

santo africano; sin embargo, su confusion será aun mayor si su rezo lo hace un congo o lucumí ante una imagen católica."[5] ¡Cuántas corrientes sincréticas pueden encontrarse, entrecruzándose, en esas cortas líneas!

Estas complejas interacciones entre los diversos cultos establecidos en la Isla se facilitaban por la naturaleza misma de las religiones afrocubanas traídas a Cuba. Como bien dicen Sidney W. Mintz y Richard Price: "La mayor parte de las religiones africanas eran relativamente permeables a influencias foráneas y tendían a ser *aditivas* y no *exclusivas* en su orientación hacia otras culturas."[6] En realidad lo mismo puede decirse de los demás aspectos de la vida social de los esclavos. El juego dialéctico de pérdidas, retenciones y síntesis se realizaba -lo hemos visto- a todos los niveles.

Mercedes Cros Sandoval nos ofrece un interesantísimo ejemplo de estos sincretismos. Ochún es la dueña del dinero en Cuba, probablemente por su asociacion con el cobre, que es el metal con que se fabrican en Africa la mayoría de los brazaletes y abanicos que se ofrecen a esta oricha. De ahí que, en la Isla, Ochún se identificara con la Virgen de la Caridad del Cobre. "Al mismo tiempo las monedas que circulaban en manos esclavas estaban hechas de cobre. El dinero para ellos no podía ser otra cosa que las escasas perras gordas y chicas que furtivamente pasaban por sus manos... Un hecho muy significativo y que en mi opinión parece probar que la relación de Ochún con el dinero fue a través del cobre, es que en tiempos pre-revolucionarios, en sus altares frecuentemente se ofrecían centavos norteamericanos. Como ninguna moneda cubana estaba hecha de cobre, los afrocubanos tuvieron que recurrir a una moneda foránea que circulaba ampliamente." La agilidad aculturativa del afrocubano le permite pasar en sus ritos, sin aparente esfuerzo, del caracol cauri (dinero de Africa) a las perras chicas y gordas de España en la era colonial y, por fin, al "kilo prieto" de los yankees en la época republicana, con el absoluto beneplácito de sus dioses.

El acomodo constante de las sectas de origen africano entre sí y, a la vez con las sectas de los blancos, no es más que parte del proceso transculturativo en general. El catolicismo, el espiritismo y las reglas afrocubanas se integran en Cuba en un sistema religioso dispuesto en forma de continuo o espectro, con los cultos de origen europeo situados en un polo y los afrocubanos en el otro, mientras entre ellos se extienden las multiformes variedades de la religiosidad popular criolla, que obviamente es tan mulata en éste como en tantos otros aspectos de nuestra mente colectiva. De ese modo, la evolución de las religiones

5. Calleja Leal (1989), pp. 342-344.
6. Mintz y Price (1977), p. 23.

hispanocubano.org

deviene un capítulo de la formación de la cultura cubana y, por esa vía, de la creación de la nacionalidad. En vez de separarse en compartimentos estancos y guerrear entre sí, los cultos europeos y los afrocubanos tienden a tolerarse, a interpenetrarse, a transculturarse, a sincretizarse en el corazón del pueblo, facilitando de ese modo el surgimiento de una común conciencia nacional.

Dimensiones de lo sagrado en la cosmovisión afrocubana

Nos queda, para terminar, medirle la presión a la atmósfera religiosa que rodea la mente del afrocubano. Uno de los resortes capitales de toda cosmovisión es su concepto de lo sagrado, o si se quiere, el equilibrio que existe en ella entre lo sagrado y lo profano. Aquí puede ayudarnos en la investigación un neologismo acuñado por Mircea Eliade: el de *hierofanía.* Cada una de las manifestaciones de lo sagrado, cada uno de los innumerables vehículos que lo sagrado utiliza para expresarse en la mente de los creyentes (mitos, ritos, dioses, astros, piedras, árboles, aguas, etc., etc.) es una hierofanía. No existe nada (objeto, movimiento, función psicológica, etc.) que en algún momento de la historia humana no haya sido transformado por algún grupo, en algún rincón del mundo, en una hierofanía. Como lo ha puesto Eliade: "Todo aquello con que el hombre ha entrado en contacto, todo lo que ha manipulado, sentido o amado *puede* convertirse en una hierofanía."[1]

Las religiones modernas encuentran dificultades para dotar de significado religioso a innumerables formas que eran consideradas como categorías de lo divino en Grecia, en Roma y aun en la Edad Media. Las hierofanías de ayer son las supersticiones de hoy. Proporcionalmente hablando, en nuestros tiempos, lo secular se impone a lo místico aun en los cultos. Lo que caracteriza a las religiones afrocubanas es precisamente lo contrario: la enorme heterogeneidad, riqueza y universalidad de sus hierofanías. Para ellas todo es sagrado: el cielo y la tierra, el sol y la luna, las aguas y las piedras, los árboles y las yerbas... Los afrocubanos viven en un mundo reverberante de iluminaciones místicas que se entrecruzan en mil direcciones. Todo objeto tiene un costado material y otro numinoso. Pero lo espiritual lo domina todo. La vida cotidiana consiste en una contacto constante con lo sagrado a través de sus incontables y ubicuas hierofanías.

En los cultos afrocubanos el cielo es la más alta expresión simbólica de la trascendencia divina, de la separación radical entre Dios y los hombres. En el principio, tierra y cielo estaban reunidos o, por lo menos, eran cercanos vecinos

1. Eliade (1958), p. 11.

hispanocubano.org

y se comunicaban por medio de un árbol sagrado. Pero, molesto con los pecados de los seres de su creación, Dios decidió retirarse de la tierra y, al hacerlo, se llevó al cielo consigo. En el cielo vive, ajeno y ocioso, lejano, inaccesible. Es por eso que Olodumare, Nsambia y Abasí carecen -lo hemos visto- de un culto particular y propio, aunque sus nombres siempre sean invocados con respeto y devoción, porque no se ha perdido la convicción de que, si lo quisiera, Dios podría en cualquier momento hacer uso de sus tremendos poderes, para bien o para mal de sus criaturas.

Dios -segun los lucumíes- es Ol-orún, el "Dueño del Cielo". Y el Cielo es la residencia de los orichas, de los mpungos, de los espíritus, que sirven de intermediarios entre los hombres y la divinidad alejada. El cielo es, pues, fuente potencial de grandes bienes. De él procede, por ejemplo, la lluvia que fertiliza la tierra. Pero puede ser también origen de grandes castigos: de él proceden el rayo, la tempestad, el huracán, sometidos a la cólera de Changó y a las pasiones de Oyá. En el cielo están las estrellas que son los ojos por donde los seres que lo habitan, poderosos y sabios, miran a la humanidad. Y esa trascendencia de lo divino subraya su sabiduría y su omnipotencia, en contraste con las limitaciones que rigen la precaria existencia de los habitantes de la tierra. Esta hierofanía provee a la mente afrocubana de la metáfora primaria sobre el puesto que a la humanidad le toca en el concierto universal.

En su tratado sobre la historia de las religiones, Mircea Eliade dedica dos gruesos capítulos al sol y a la luna como hierofanías ampliamente utilizadas por muy diversas sociedades a través de los tiempos.[2] Las religiones negras de Cuba no siguen ese camino. En uno de los patakíes de la Regla de Ocha, Agayú o Aganyú, oricha secundario, a veces padre y a veces hermano mayor de Changó, aparece como el sol. En otro, empero, nace en la misma explosión que produce a Ogún. Y, en el reparto que hizo Olodumare, recibe el cuidado de las sabanas. Según tradiciones no muy comunes, Naná Burukú es la luna, principio femenino, creado por Dios para iluminar la tierra de noche, mientras Agayú, principio masculino, hacía lo mismo por el día. Para otros, es sólo la Obatalá más vieja, una Obatalá hembra.

"A Dios no se le identifica con el sol en el Africa Occidental", escribe Geoffrey Parrinder en *West African Religion*. Y agrega: "La presencia del sol es sofocante en el Africa Occidental y su aparición en la primavera difiere muy

2. Nosotros hemos utilizado la vesión inglesa titulada *Patterns in Comparative Religions*. Ver Eliade (1958), pp. 124-188.

hispanocubano.org

poco de la del invierno (que de todos modos es una estación calurosa y seca) y, por eso, carece de la importancia que le daban los pueblos de los países fríos del norte de Europa y Asia. Tampoco la luna tiene allá la misma importancia que le otorgan los pueblos del desierto, habituados a trasladarse de un lugar a otro en las noches de luna. En los trópicos la luna llena es momento apropiado para el baile, pero no para muchas ceremonias religiosas."[3] Lo mismo, más o menos, puede decirse de Cuba.

Muy distinto es el rol del agua, sustancia primordial de donde todo procede, básica fuerza germinativa, sin cuya presencia no hay vida posible. El agua es una de las hierofanías cardinales de las religiones afrocubanas. En una página memorable, Lydia Cabrera recoge esa vibración sencilla, cándida y pura del alma afrocubana cuando comulga con la santidad del agua. En *La Laguna Sagrada de San Joaquín* relata su viaje a la Laguna del Socorro con su informante Francisquilla. La negra centenaria, al llegar a la orilla, presenta las humildes ofrendas que lleva en un cartucho, se arrodilla, saluda al agua milagrosa: "Moyuba... moyuba..." Y entonces toma a la etnóloga de la mano, hace que ésta se arrodille, se la presenta al agua: "Obini eleyibó omo etié. Omo etié Iyamí olodomí." (O sea: "La mujer blanca también es tu hija. Es tu hija, madre mía, Señora del Agua.") Y se dedica luego, alegremente, a recoger las yerbas que necesita para purificar, para sanar a sus enfermos, deteniéndose a cada rato a hablar con algún espíritu... "Después hemos visitado otras lagunas sagradas", escribe Lydia Cabrera. "Ninguna tan bella y secreta como esta inolvidable del Socorro, en la que gracias a la fe de siglos de la antigua esclava que nos condujo a ella, transportándonos a los comienzos del tiempo o a la infancia que recelaba fuerzas desconocidas en la soledad de un río o en la mar, tuve una demostración genuina y poética de la perennidad del culto, milenario y universal, que nuestro pueblo continúa rindiéndole al agua."[4]

Como quiera que se presente, el agua es sagrada para nuestros afrocubanos: en el mar, en los ríos, los arroyos, los manantiales, los lagos, las lagunas, los pozos, las charcas, las represas... En esas aguas, verdaderos santuarios naturales, se rinde culto a las divinidades del panteón lucumí y, a la vez, a los *mpungos* de los congos y demás espíritus de todas las sectas. Ochún (la Mama Chola conga) lleva el nombre original de un río africano y su advocación católica, la Virgen de la Caridad del Cobre apareció en el mar. En la imagen que la representa siempre aparecen, en un bote, los tres Juanes a quienes Ella salvó de las olas enfurecidas. Yemayá (la Baluandé o Ma Kalunga de los congos) es para sus fieles

3. Parrinder (1961), p. 23.
4. Cabrera (1973), p. 18.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

Reina Universal, porque es el Agua, tanto la salada como la dulce, la Mar de donde procede todo lo creado. Según algunas tradiciones, de Yemayá nació la vida. Y del mar salió el caracol, el que primero habló para decirle a las criaturas lo que debían hacer. Un santero famoso, Celestino Gaytán, llamaba a Yemayá "la Señora Madre y Criandera del Mundo."

Ya en su lugar nos hemos referido a Olokun, "la Yemayá más vieja", que a veces deviene oricha masculino. Olokun: el océano, al que se le reza: "Yemaya Olokun, con tus poderes de mar, tierra y cielo, da a todos tranquilidad y que no nos falte el pan de cada día y ropas para cubrirnos." Hay quien afirma que al principio no hubo sino Olorún y Olokun: Dios y el Mar, otorgándole a este último un papel tan importante como el de Olodumare en la Creación. Pero con la infinita labilidad del culto afrocubano, esta divinidad puede cambiar de sexo. Informa Lydia Cabrera: "Olokun, que para muchos taitas habaneros suele ser hombre y sólo vive en el mar, a una gran profundidad, encadenado por Obatalá, en Matanzas habita también, libre de las siete cadenas con que le ató el Orichanlá, en agua dulce; está en el (río) Atrevido y bajo la apariencia de una mujer, sale del río y va a pasearse por la sabana. Es la mayor de las Yemayá, y los que han visto a Olokun de lejos, aseguran que es bellísima."[5]

El agua desempeña un rol fundamental en los ritos. El agua bendita se usa constantemente en las aspersiones. Y en las ceremonias iniciatorias de todas las reglas, la metáfora del agua sirve para simbolizar el tránsito del neófito a su nuevo ser. El agua es lustral: depura, purifica, regenera. La inmersión en agua asegura el renacimiento. Al hundirse en ella el hombre viejo muere, el hombre nuevo nace. Pero el agua no es sólo el líquido sagrado de los comienzos, sino también el de los finales. En la ceremonia funeraria hay que lavar con ella al cadáver, para expurgarlo y abrirle así el camino de la resurrección. Símbolo de la germinación y de la vida, también puede serlo del castigo por culpas imperdonables: in illo tempore Olokun desató las lluvias, anegó la tierra en un diluvio universal. Sólo unos pocos hombres se salvaron, gracias a Obatalá, quien les tiró una soga (o una escalera, en otras versiones del patakí) para que subieran a la loma en que él habitaba.[6] Como se ve, no sólo en los ritos, sino también en los mitos, el agua juega un papel central. ¿Dónde sino a orillas de un río se funda la Sociedad Abakuá, cuyo animal sagrado -el pez- del Río Sagrado procede?

5. Cabrera (1973), pp. 21-22.
6. En otros patakíes se dice que quien salvó al mundo del diluvio fue la diosa acuática Ochún. Cecilio Pérez (Obá Ecún) afirma que sólo Ochún pudo llegar a Olodumare y conseguir de El que pusiera fin al desastre. Pérez (1985), pp. 168-169 y 335.

hispanocubano.org

Entre las más comunes metáforas sacras de nuestras "reglas" criollas está aquella de "refrescar" el mundo que nos rodea: lo que, por lo general, se hace con agua, a veces con agua helada o con hielo. Para la mente afrocubana las malas pasiones -la ira, el odio, la envidia- son "calientes". Para ahuyentarlas, para "refrescarlas" hay que usar el agua que atrae las virtudes de "lo fresco": la paz, el amor, la amistad, el bien. Se les echa agua al coco y a los caracoles adivinatorios para que no se calienten y vayan a salir con letras nefastas. Y los autores conocen a personas que, cuando lo creen necesario, baldean su casa con hielo, "para sacar lo malo." [7]

Las aguas pueden ser faustas, fecundantes, salvadoras. Pero también las hay nefastas, donde residen -junto a los dioses- los duendes antropomorfos, barrigones, cabezones, de ojos muy blancos y bocas muy rojas: los *güijes* o *jigües* que describiera como nadie Nicolás Guillén en su balada famosa, donde "las turbias aguas del río / son hondas y tienen muertos":

Enanos de ombligo enorme
pueblan las aguas inquietas;
sus cortas piernas, torcidas:
sus largas orejas, rectas.
¡Ah, que se comen mi niño,
de carnes puras y negras,
y que le beben la sangre,
y que le chupan las venas,
y que le cierran los ojos,
los grandes ojos de perla!

¡Ñeque, que se vaya el ñeque!
¡Güije, que se vaya el güije!

Aunque, en verdad, el costado positivo del agua predomina sobre el negativo. El agua de los templos de Obatalá debe cambiarse todos los días. Y una virgen o una anciana de intachable conducta deben buscarla fresca, por la mañana, de un manantial que el uso humano no haya todavía contaminado. De ahí la máxima

7. Chango, dueño del fuego, "tiene la cabeza muy caliente", es decir, es muy iracundo. Cuando Changó habla en el oráculo del Dilogún, se acostumbra a "enfriar" los caracoles con agua fría. Cf. Cros Sandoval (1975), p. 192. Los ejemplos de estos "enfriamientos" pudieran multiplicarse hasta el infinito.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

que ha de regir la existencia de todos fieles: "Tu vida debe ser tan clara y tan pura como el agua que se recoge del manantial temprano por la mañana."[8]

Y ahora dos palabras sobre la piedra. Como vehículo de lo numinoso, ésta siempre alude a algo que está separado de su propia naturaleza pétrea. Como objetos rituales, las piedras u *otanes* nada tienen que ver con los megalitos prehistóricos, con las rocas fertilizantes, o con los meteoritos sacralizados de otras culturas. En Cuba no hay un Stonehenge ni una Meca. Pero cada oricha tiene su *otán* (o más bien: sus *otanes*, ya que pueden ser varios), es decir, sus piedras sagradas, que cada fiel guarda en la sopera de *su* santo, y que fueron sacramentadas durante la ceremonia de iniciación, cuando el oricha del padrino se trasladó, gracias a la liturgia adecuada, de sus piedras a las del ahijado. De acuerdo con un viejo patakí, Olofi (Olodumare) para crear a los orichas se hizo de cierto número de piedras chatas y lisas y proyectó sobre ellas su *aché*. Fue de esos *otanes*, saturados de potencia sagrada, que nacieron los distintos dioses del panteón lucumí.[9] Por eso, aun hoy, en el *otán* residen los santos. Honrar la piedra es honrar al santo. A esas peculiares divinidades petrificadas se "les da de comer", o sea, se les sacrifica, como al dios que representan. Constituyen, en definitiva, el *fundamento* de cada practicante de la Regla de Ocha, el centro de su culto privado, así como las cazuelas de las *ngangas* lo son para los practicantes de los ritos congos.

Los procedimientos para sacralizar las piedras varían de santo a santo. Las de Agayú, para citar un caso, deben ser sumergidas en un río por nueve días. Después el neófito es conducido por una hija de Ochún a buscarlas. Es muy corriente el "refrescarlas" ya con *omiero* -el caldo sagrado lucumí-, ya con otras sustancias, como la manteca de corojo, la miel de abejas, etc. También pueden utilizarse ciertas hojas. Para "refrescar" a Ochún y a Yemayá se envuelven sus piedras en lechuga. Quien herede una de estas piedras tendrá que realizar otro rito para "quitar del otán la mano del muerto". El otán posee todo el *aché*, toda la potencia del oricha que lo habita. Por eso es que la piedra en que se materializa el poderoso y temido Babalú-Ayé suele ser entregada al iniciado en un recipiente herméticamente cerrado: "como en la tierra quedó encerrada su enfermedad."[10]

8. Cf. Cros Sandoval (1975), p. 130.

9. Sobre el proceso de identificación de los orichas con los otanes véase el pataki del Elegua príncipe en González Wippler (1989), pp. 31-32.

10. Esta fórmula es una referencia al mito según el cual, oyendo las peticiones del pueblo dahomeyano, a cuyo despótico soberano Babalú había humillado, Olodumare le limpió al santo las ñáñaras y los pecados de su vida licenciosa mediante un aguacero que los arrastró a un profundo hoyo abierto en la tierra. Cf. Cabrera (1980), p. 78.

hispanocubano.org

Cada uno de los *otanes* de los diferentes orichas posee alguna particularidad propia. El de Obatalá, conocido con el nombre de *oke,* debe ser blanco y se le guarda en una sopera engalanada con collares de cuentas también blancas. La piedra de Elegua, por lo general, presenta cuatro esquinas o tiene forma de pirámide. Se coloca sobre un pedestal hecho de algún metal. Frecuentemente se fabrican con cemento, señalándose los ojos y la boca por medio de caracoles. Las "piedras de rayo", hachas pulimentadas de los indios cubanos, pertenecen a Changó. Los otanes de Ochún deben venir de un río, como símbolos de la diosa fluvial. En cambio, el de Olokún debe ser piedra de mar. Y el de Osaín debe proceder del monte... Etc., etc.[11]

Aunque su influencia ritual es prácticamente nula, no podemos olvidar a este respecto las piedras preciosas (*otán iyebiyé*), a las que Lydia Cabrera ha dedicado un interesante volumen, donde puede leerse: "Que las piedras finas poseen una virtud, una fuerza secreta -un ashé- y que ejercen una influencia buena o mala, esto no lo ignoraba ningún Babá..."[12] Es muy frecuente que los fieles se compren prendas con la piedra del mismo color simbólico de la divinidad que le pertenece. Según viejas tradiciones estas piedras tienen gran valor como "resguardos" o amuletos. Al estudiar a cada oricha, en el primer capítulo de este tomo, hemos mencionado las piedras preciosas a él específicamente ligadas.

Por vivir en un mundo saturado de esencias místicas, el afrocubano no puede concebir *lo natural* ni tampoco *lo cultural* sino como otros costados de lo numinoso. Según ya hemos visto, cada oricha posee un número de "herramientas", "atributos" o símbolos propios y distintivos, que se convierten en peculiares hierofanías. Pueden ser objetos de hierro, como los que pertecen a Ogún (cazuelas, cuchillos, machetes, yunques, picos, palas, hachas, llaves, herraduras, martillos, mandarrias.) Pueden ser de plomo como lo que pertenece a Yemayá y Olokun (una media luna, un sol, un par de remos.) De plata, como la media luna y el sol de Obatalá. O de nácar, como el huevo de ese mismo santo. Flechas, lanzas, campanas, dagas, bateas, tarros de buey, muletas, escobillas de palmiche... La lista es inacabable.

Y en la misma categoría podemos colocar las sustancias que entran en las nganga o "prendas" de los congos. Teóricamente cada una de éstas es un microcosmos donde se integran todas las fuerzas del universo. En la práctica, según sabemos, junto al espíritu, *nfumbe* o "perro nganga" que la habita, pueden encontrarse en ella "palos" muy variados, numerosos bejucos y yerbas, tierra de bibijagüero y de cementerio, piedras, animales disecados, machetes, cadenas,

11. Cf. Cros Sandoval, op. cit., pp. 139, 173, 190 y passim.
12. Cabrera (1970), p. 7

hispanocubano.org

pañuelos, esperma de vela, ceniza de tabaco, arena, azogue, agua bendita (si la nganga es "cristiana")... y, desde luego, huesos humanos, preferiblemente cráneos, la apreciadísima *kiyumba*... Tampoco la lista tiene aquí límites.

Diferenciándose de lo que sucedía en Africa, donde lo agrario, es decir, el cultivo de las plantas, era en tiempos de la trata un importante vehículo de lo sagrado, en Cuba este costado de la religiosidad popular sufrió notable erosión. Eso explica, por ejemplo, por qué Oricha Oko, la divinidad dueña de la fertilidad, de los huertos y de las viandas (identificado, como se sabe, con San Isidro el Labrador) fue perdiendo influencia a todo lo largo de nuestra vida colonial. Ya sea por el escasísimo interés que naturalmente sentían los esclavos por la cosecha de sus amos, ya por el tránsito del régimen de producción horticultural al de la agricultura propiamente dicha, ya por su relación con ritos de fecundidad cuajados de ricas alegorías sexuales que eran inaceptables en la Cuba cristiana, el culto a Oricha Oko no tiene en nuestros tiempos la popularidad que asiste a los de otros santos.[13]

De todas las hierofanías, la más universal y expresiva, entre los afrocubanos, es la vegetación en su estado natural y primario, es decir, tal como se presenta en el monte, en la manigua, en la tierra inculta. Entre sus malezas viven los orichas, los mpungos y los espíritus ancestrales. Y también los Eshus, los entes diabólicos, los seres meléficos. "Los santos estan más en el Monte que en el Cielo", dicen los viejos devotos de Ocha, Palo y Abakuá. "El monte está lleno de demonios", agregan. Así lo explicaba el famoso santero Gabino Sandoval: "Eggo, el Monte, es como un templo. El blanco va a la iglesia a pedir lo que no tiene... Va a la casa de Dios a atender sus necesidades... Nosotros los negros vamos al Monte como si fuésemos a una iglesia llena de santos y de difuntos, a pedir lo que nos hace falta..." Por eso al Monte hay que respetarlo. Hay que saludarlo reverentemente. Hay que pedirle permiso para recoger yerbas y palos en él. Y hay que pagarle las licencias, cuando las da. "Arboles y plantas son seres dotados de alma, de inteligencia y de voluntad, como todo lo que nace, crece y vive bajo el sol, como toda manifestación de la naturaleza, como toda cosa existente. Por lo menos, así lo creen a pie juntillas mis numerosos confidentes."[14]

13. Cf. Cros Sandoval (1975), pp. 254-257. Todavía, sin embargo, las mujeres estériles suelen hacerle sacrificios a este dios de la fecundidad.

14. Cabrera (1983), p. 16. El número de plantas de todo tipo empleadas en los ritos afrocubanos es extraordinario. Lydia Cabrera ha compilado dos catálogos de nuestra botánica religiosa. El primero aparece en *El Monte* (pp. 289-564) y recoge 555 especies. El otro se encuentra en *La Medicina Popular de Cuba* (pp. 233-277) y anota 777 especies. Desde el costado congo, Guillermo Calleja Leal enumera 549 especies vegetales en su tesis de grado sobre Palo Monte (pp. 891-912).

hispanocubano.org

Toda la fuerza sobrenatural de los dioses -su *aché*, para decirlo en lucumí- se traslada a la vegetación que les pertenece. Usar la planta equivale a manipular la divinidad. Sin "yerbas" (*ewe*, en lucumí; *vititi nfinda*, en congo) no hay magia posible. Troncos, hojas, bejucos, raíces sirven para alejar lo malo, para atraer lo bueno, para curar las enfermedades del cuerpo y del alma, anulando el *ñeque* o *malembo* que las producen. El Monte es una botica natural. "El remedio santo, la salvación providencial, indiscutiblemente, todavía está en el monte: en iléiggi, igbó, yukó, obóyuto, ngüey, aráoco, eggó o ninfei, como lo llaman los descendientes de lucumíes; musito, miangu, dituto, nfindo, finda, kunfinda o anabuttu, los descendientes de congos; porque los árboles, ikí, nkuni, musi, son habitaciones de orichas, de mpungos y de espíritus -ngangas-, y en las yerbas impregnadas de arcanas y esenciales virtudes, actúan influencias de las divinidades, o las mismas divinidades en persona, 'que gobiernan el mundo' y el destino de cada hombre."[15]

Muchos son los árboles que adquieren categoría sagrada en los cultos afrocubanos: la palma real, el jagüey, el laurel, la caña brava... Pero el más importante de todos es, sin duda alguna, la ceiba, el gigante de los campos de Cuba, como le llama Esteban Pichardo en su famoso *Diccionario*. Majestuosas, potentes y solemnes, alcanzando a veces alturas de más de veinticinco varas, con troncos que tres hombres no logran abarcar, con largas ramas abrazantes y enormes raíces aéreas llamadas "estribos", las ceibas han recibido siempre en nuestra patria la respetuosa veneración de los campesinos de todos los colores y aun de la población urbana en general. La ceiba es la más poderosa de las plantas. No hay rayo que la hiera, ni huracán que la derribe: cuando el diluvio universal fue el único árbol que respetaron las aguas.

La ceiba no pertenece a ningún oricha, mpungo o espíritu en particular, sino a Olorún (Olodumare), a Nsambia, a Abasí, esto es, a Dios. Los nombres que recibe así lo atestiguan. Iroko -el nombre africano de la especie- es *Iggi-Olorún*, el árbol de Dios, para los lucumíes. Los congos le dicen Mama Ungundu y, además, *Nkunia Nsambi* o árbol de Dios, *Nkunia nso-Nsambi* o árbol casa de Dios, o *Musinda Nsambi*, la madera de Dios. Su nombre abakuá es *Ukano Benkosí*, árbol del nacimiento, de los orígenes. Y en los tres cultos afrocubanos sus funciones son similares y su significación metafórica muy parecida. Nada en la naturaleza se encuentra tan cerca de la divinidad, aunque debe insistirse en que la ceiba no es adorada como tal, sino por todo lo que implica y representa.

La ceiba figura como fuente de un gran número de metáforas de honda significación cosmológica. Es símbolo del universo, reflejo del Todo en proceso

15. Cabrera (1983), p. 20.

hispanocubano.org

constante de transformación y cambio. Esteban Pichardo hace notar la peculiar sensibilidad de este árbol tropical a las estaciones, pues pierde todos los años sus hojas que luego reproduce en la primavera. Esta renovación se toma como clara referencia al ciclo constante de la vida, de la muerte y la resurrección; al inescapable proceso de decadencia y de regeneración periódicas de la existencia. La ceiba parece morir, pero sigue viva. El hombre parece morir, pero su alma sobrevive y puede regresar a la tierra desde el palo sagrado en que habita.

Su papel de Diosa Madre es también evidente. Como madre se dirigen a ella los fieles. Mama Ungundo la llaman los congos. Se la identifica con la Virgen María porque cuando el niño-dios era perseguido, según la leyenda, Madre e Hijo encontraron en ella refugio salvador. Otras veces se la identifica con la Purísima Concepción. Por eso la ceiba es la Gran Intercesora. En la mitología afrocubana estuvo al principio en el centro de la creación, en el ombligo del mundo, como tantos otros árboles sagrados en el desarrollo histórico de las religiones.[16] Servía de escalera para comunicar al cielo con la tierra: era el puente tendido entre Dios y los hombres. Por ella bajaban los orichas y los *mpungos*. Por ella ascendían los cimarrones perseguidos al reino de la libertad. Como lo hizo Desiderio Luna, según vimos en el primer tomo de esta obra (pp.210-211). Como lo hizo Oduká, la esclava conga vrillumba, quien por sus ramas escapó de los perros y los rancheadores y por ellas regresó a su Africa natal.[17]

La ceiba es templo, altar, lugar sagrado, *Axis Mundi*. Eso explica por qué cortarla constituye un sacrilegio que separa al culpable de la comunión con el cosmos. Innumerables son los ejemplos de los horrendos castigos que han sufrido los mutiladores del "árbol de la vida". Por ser residencia de los dioses, asamblea de los espíritus y cementerio de los antepasados, la ceiba recibe las oraciones, las ofrendas y los sacrificios de todos los cultos. Los abakuás, antes de sacrificar al chivo lo presentan al palo entre cuyos estribos se sepultaron originariamente los restos de Sikán. Los congos y lucumíes riegan su tronco y sus raíces con la sangre de aves y de cabros, de puercos y novillos. Y le encienden velas. Y le regalan huevos hervidos bien untados de manteca de corojo, galletas, chucherías.

Es éste el árbol mágico por excelencia. Como dice Calleja Leal: "Los nganguleros participan de la creencia de que por medio de la ceiba pueden conseguirse hasta las cosas más difíciles e inverosímiles; y además, consideran que cualquier hechizo realizado con 'licencia' (permiso) de Mama Ungundu, es

16. Cf. Eliade (1958), pp. 283-290.
17. Cf. Calleja Leal (1989), pp. 781-783.

hispanocubano.org

infalible e indestructible."[18] Lo mismo sostienen la santería y el ñañiguismo. Sus poderes son generalmente beneficiosos. Nadie más misericordioso, más bendito. Pero también puede causar desgracia. La ceiba es a la vez santa y terrible. Es planta salutífera y, al mismo tiempo, planta bruja, temible, inmisericorde. Como otras tantas ontologías (desde la mesopotámica a la nórdica), la del afrocubano es capaz de atar en una sola especie vegetal a la tierra, al cielo y al infierno.

Dueña del milagro, es capaz de comunicar la potencia, el aché extraordinario que la anima. Bajo su sombra colocan los congos sus ngangas, para saturarlas de su virtud, o allí las entierran, para que "aprendan sus misterios". Lo mismo hacen con el espejo mágico, el vititi-mensu, para que le muestre lo oculto. Por lo general es junto a una ceiba donde se establecen los convenios entre el brujo y los seres del otro mundo. Y en las áreas rurales el candidato a mayombero debe dormir siete noches seguidas debajo de su copa. Para buscar su protección los babalaos derraman miel y dejan aves y monedas y velas encendidas sobre sus raigones. Los ñáñigos no inician ceremonia sin hacerle primero reverencia y los *íremes* la adoran antes de entrar al fambá. Hasta la tierra que la rodea se carga de su esencia milagrosa y es usadísima para fabricar "resguardos".

En la etnomedicina afrocubana su rol es protagónico. Todo en ella se usa para curar: el tronco, las raíces, las hojas, los retoños, la savia, el agua que rezuma (conocida con el nombre de "sudor de la ceiba".) In illo tempore tenía la facultad de resucitar a los muertos. Y varios *patakíes* y *kutuguangos* explican cómo y por qué el hombre perdió ese privilegio. Pero sus potencia curativa sigue intacta. Las infusiones, cocimientos y tisanas hechas con sus hojas se administran tanto a los seres humanos como a las bestias. Son reconstituyentes, rejuvenecen, prolongan la vida. Curan las enfermedades venéreas, las del aparato urinario, la anemia, la locura. Fecunda a las mujeres estériles, pero puede servir también como contraceptivo. Es, sin duda, el más universal y potente de los remedios.

En *El Monte* copia Lydia Cabrera la transculturadísima oración que, con un crucifijo en la mano derecha, y de hinojos, le recitaba un kimbisa amigo suyo a la ceiba que había plantado en el patio de su casa. Decía así: "Nkisi, Santísimo Sacramento del Altar, Padre, Hijo, Espíritu Santo, tres personas en una y una sola esencia verdadera. Virgen María y Doña María que cubre a Sambi. Ba Ceiba. Con licencia Nsambi y mi Tatandi y Guandi mi bisi. Con permiso Madre Ceiba, en este instante yo te mboba (hablo) con todo mi nchila (corazón) para llamar a tu divina influencia y estás presente ante mí, ejemplar admirable de la ternura maternal, flor de todos los hijos, forma de todas las formas, alma y espíritu y

18. Calleja Leal (1989), p. 771.

hispanocubano.org

Jorge Castellanos & Isabel Castellanos, Cultura Afrocubana, tomo 3, Universal, Miami 1992

armonía. Ceiba, consérvame, protégeme, condúceme, líbrame de todos los espíritus malos que nos asedian continuamente sin que nosotros sepamos, y concédeme....(aquí le pedía lo que específicamente deseaba)." Y luego le besaba el tronco y las raíces, derramaba tres pocos de agua, daba tres golpes con la mano en la tierra y se retiraba sin volverle las espaldas al árbol sagrado.[19] Por lo que representa dentro del complejo cultural afrocubano, la ceiba funciona en Cuba como la máxima hierofanía y como el crucero de todos los sincretismos.

Y así, mientras el secularismo penetra hoy más que nunca el mundo religioso, los cultos afrocubanos -tanto en la Isla como en el exilio- se aferran a sus viejas fórmulas sagradas, fundiendo al espíritu con la naturaleza, a los muertos con los vivos y al hombre con sus dioses y sus antepasados desaparecidos. Y al explicar el presente recurriendo a un pasado mítico y a un futuro numinoso, hacen vivir a sus practicantes, dia a día, minuto por minuto, en contacto permanente con su concepto de eternidad.

19. Cabrera (1983), pp. 180-181.

hispanocubano.org